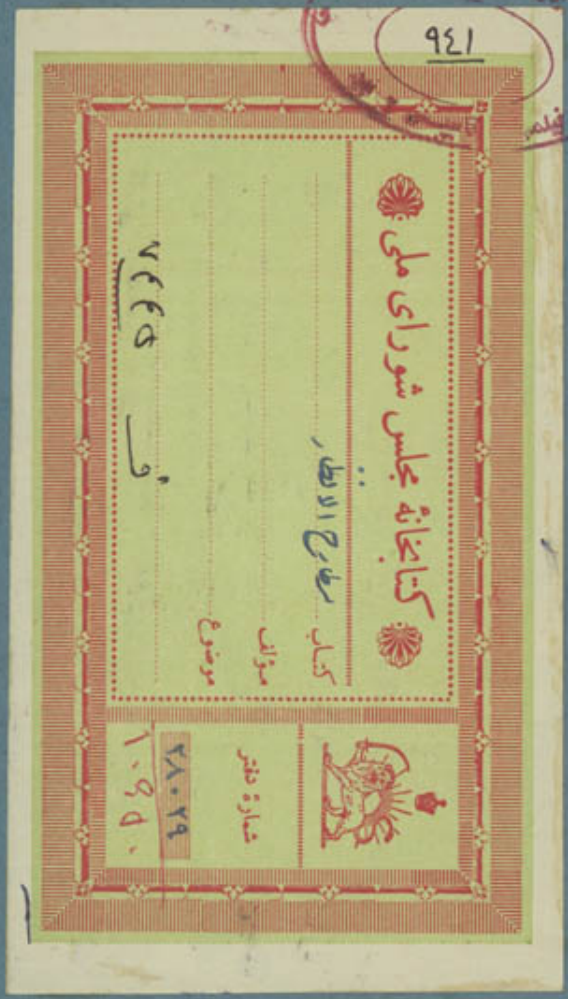

يا معين الضعفاء اعمّ اضعفهم



بسم الله الرحمن الرحيم

هل الامر يقتضي الاجزاء ام لا اختلفوا في ذلك وقبل الخوض في الاستدلال
لابد من بيان امور  هل البحث في المسئلة في الاقتضاء الامر اللفظي او الاعم منه
ومن الامر اللبي حتما لان اقوى بهما الثاني لما يظهر من ملاحظة ادلة الطرفين ثم هل النزاع
في الاقتضاء اللفظي ام العقلي ام الاعم يمكن ترجيح الاخير لكن الذي يظهر من ملاحظة الادلة
ان النزاع في الاقتضاء العقلي فلا يكون البحث عن هذه المسئلة نظير البحث في دلالة الامر
على الوجوب ونحوه من مباحث الالفاظ  قد عنون بعضهم المسئلة بما سمعت
وبعض اخر بانه هل يقتضي اتيان المامور به على الوجه الذي امر به الاجزاء ام لا ولكل وجه
لان لكل من الامر واتيان المامور به مدخلية في حصول الاجزاء فيصح اسناد الاقتضاء الى
كل واحد وان كان الثاني اوجه لان اتيان المامور به من قبيل الجزء الاخير لعلة الاجزاء
فهو انسب بان ينسب اليه الاقتضاء مع ان الاول ربما يوهم كون النزاع في دلالة صيغة الامر
فيكون البحث من جملة مباحث الالفاظ وقد عرفت ان الحق خلافه ولو عنون بان الامر مع
اتيان المامور به هل يقتضيان الاجزاء ام لا لكان وجها وان كان الظاهر افادة العنوان
الثاني ايضا هذا المفاد كما لا يخفى  الاجزاء لغة عبارة عن الكفاية واصطلاحا
ذكر له معنيين احدهما حصول الامتثال وهو بهذا المعنى لازم مساو للصحة
في العبادات وثانيهما اسقاط القضاء بمعنى مطلق التدارك لا خصوص القضاء
المصطلح لانه لو اريد به خصوص القضاء المصطلح فقط دون الاعادة يكون معنى قول القائل
بان الامر لا يقتضي الاجزاء انه لا يقتضي سقوط القضاء فقط وان اقتضى سقوط الاعادة
والحال انه لا معنى لاسقاط القضاء دون الاعادة اذ كل ما يسقط القضاء يسقط الاعادة
لا محالة ولا عكس على وجه الكلية هكذا قيل ولا يخلو من تامل نعم الظاهر بناء رمطلق
التدارك بالمعنى الاعم من الاعادة والقضاء من لفظ القضاء هنا ضرورة عدم خصوصية
المعنى المصطلح في التسمية والنسبة بين المعنيين الاصطلاحيين عموم وخصوص مطلق لان
كون

كون الفعل موجبا لاسقاط القضاء لا ينفك عن حصول الامتثال فكل ما صدق اسقاط
القضاء لابد من صدق الامتثال بخلاف العكس فانه قد يكون الفعل موجبا لحصول الطهارة
الامتثال ولا يكون مسقطا للقضاء كالصلوة مع استصحاب فانها موجب للامتثال لا محالة
فان الاستصحاب من الادلة الشرعية الظاهرية فالعمل على طبقه يعد امتثالا للامر الشرعي
لكنه لا يوجب سقوط القضاء على ما هو التحقيق عندنا ان قلت قد يكون الواجب مما لم يشرع
له القضاء فاذا اوجده المكلف على الوجه الفاسد لا يحصل الامتثال مع انه يصدق سقوط
القضاء فيكون النسبة على هذا بين المعنيين المذكورين عموم من وجه لانا نقول الفعل
المذكور حيث لم يكن مسقطا للقضاء ضرورة بل عدم القضاء مستند الى عدم شرعيته
ولذا لو ترك الفعل راسا لم يكن به قضاء لا الى اقتضاء اتيان الفعل على نحو الفساد
سقوط القضاء نعم لو اريد من اسقاط القضاء اسقاط اتيان مثل الفعل الاول ثانيا
على نحو التدارك لكان اسقاط القضاء لازما مساويا لحصول الامتثال ضرورة كون
صحة الصلوة بالطهارة الاستصحابية مما يلزمها سقوط التعبد باتيان الصلوة
بالطهارة الاستصحابية ثانيا وان لم يقتض سقوط الصلوة مع الطهارة المائية ولا يخفى
ان المعنى الثاني من المعنيين المذكورين وهو سقوط القضاء انسب بالمعنى اللغوي وهو
مطلق الكفاية دون المعنى الاول وهو حصول الامتثال فانه بالمعنى الثاني اما
فرد من المعنى اللغوي ان اردنا الاجزاء وعدمه بالنسبة الى ايجاد مثل الفعل الذي
اتى به فان القائلين بالاجزاء يقولون ان الاتيان على وجهه يكفي عن الاتيان ثانيا
والقائلون بعدم الاجزاء يقولون بعدم الكفاية ومشابه له اذا اريد منه اسقاط
الامر الظاهري كالصلوة مع ظن الوضوء الامر الواقعي وهو الصلوة بالطهارة الواقعية
وكذا اسقاط الامر الاضطراري كالصلوة مع التيمم الامر الاختياري وهو الصلوة
بالطهارة المائية وانما جعلناه مشابها لانا المتبادر من الاجزاء بمعنى الكفاية هو

الكفاية بالنسبة الى ايجاد مثل ما اتى به سابقا بخلاف المعنى الاول وهو حصول الامتثال
واما المراد من الوجه فى قولهم اتيان المامور به على الوجه الذى امر به فاما لظاهر
انه كون المامور به جامعا لجميع الشرايط المعتبرة فيه ويحتمل كون المراد منه قصد الوجوب
والندب لكن كان المناسب ح ان يقال اتيان المامور به لوجهه فان الواجب عند
القايلين باعتبار نية الوجه اتيان المامور به لوجهه لا اتيانه على وجهه وان امكن
التصحيح ايضا بان يضمن الاتيان معنى الاشتمال مع انه عليه لابد ان يتكلف فى
ضمير به فى قولهم على الوجه الذى امر به بان يقال ان مرجعه الى المامور به
المفهوم من الكلام وان المراد اتيان المامور به على الوجه الذى امر بالمامور به على ذلك
الوجه وهو كما ترى مع ان تخصيص خصوص قصد الوجه من بين جميع الشرايط
المذكورة لا نظير له نكتة فالمتعين ح ارادة المعنى الاول ومنها ان الظاهر ان
مراد من قال بان الاتيان بالمامور به يقتضى الاجزاء كما هو المشهور هو انه يقتضى
سقوط التدارك فلا يصح قيام الدليل على وجوب التدارك نظرا الى احتياج
تحقق مهية التدارك الى وجود خلل فى المامور به والمفروض كونه مأتيا به
على وجهه ومستجمعا لجميع الشرايط المعتبرة فيه كما لا يصح ولد لرفع الامر الاول عليه
ايضا واما الامر بايجاد مثل ما اتى به ثانيا لكن لا بعنوان التدارك فلا ريب
فى جوازه وخروجه عن محل النزاع واما ما اراده من نفى دلالة الامر على الاجزاء فهو
صحة طلب الامر اتيان المامور به ثانيا بعنوان التدارك للاول لكن مع الاغضاء
عن عدم تعقل الامر بعنوان التدارك مع كون المفروض عدم وجود خلل فى المامور
ينبغى ان ما يصلح ان يجعل محل النزاع بين المنكرين والمثبتين هو اقتضاء المثبت
اقتضاء الاتيان على وجهه على عدم صحة الامر بالقضا ثانيا ومراد المنكر امكان قيام
الدليل على وجوب القضاء وهو الذى يظهر من الكلام المنقول عن عبد الجبار حيث

قال

قال فيما حكى عنه لا يمتنع عندنا ان يامر الحكيم ويقول اذا فعلته اثبت عليه واثب
الواجب ويلزم القضاء مع ذلك واما الاعادة فلا يصلح ان يجعل محلا للنزاع و
ذلك لانه لا ريب فى كون الاعادة من مقتضيات الامر الشخصى الاولى ولو فرض
دلالة الامر الشخصى الاولى على لزوم التدارك يلزم دلالة الامر على التكرار فبالاتيان
اولا لم يحصل اتيان المامور به على وجهه وهو خلاف الفرض بل على هذا يكون الامر
مقتضيا لعدم الاجزاء فيحسن التعبير به لا بانه لا يقتضى الاجزاء فلو كان مراده النافى للدلالة
على الاجزاء النفى حتى بالنسبة الى الاعادة يلزم عليه ان اقتضاء ذلك الامر الشخصى وجوب
الاعادة غير معقول بل لابد على هذا من جعل الامر دالا على وجوب التكرار وهو خارج
عن مفروض ما نحن فيه من كون الاتيان بالمامور به على وجهه هذا كله مع الاغضاء عما
سمعت من عدم تعقل الامر بالتدارك مع فرض عدم خلل فى المامور به اصلا بل صحة
انكار الاجزاء والقول بجواز الحكم بوجوب التدارك على وجه القضاء انما يتصور
امكانه على القول بكون القضا بفرض جديد والا فعلى القول بان القضاء بامر جديد
كالاعادة فالظاهر كون الحال فيه كالاعادة من جهة عدم صحة جريان النزاع فيه و
بالجملة المحكى عن عبد الجبار وابى هاشم من عدم اقتضاء الامر الاجزاء غير متضح
المراد من جهة كون مراده هل هو خصوص القضاء او الاعم منه ومن الاعادة بل ربما
يحتمل فى كلامه كون مراده من عدم اقتضاء الامر الاجزاء جواز امر الامر باتيان مثل
الفعل الاول ثانيا والتسمية قضاء انما هو مجاز من جهة كونه مشابها له فى الصورة
بل الذى يظهر من كلام التفتازانى فى شرح الشرح انه فهم هذا المعنى ولا ريب ان هذا
المعنى خارج عن محل النزاع وكذا لم يعلم ان مراده انكار اقتضاء الامر الواقعى الاجزاء
او الامر الظاهرى والاولى الاعراض عما سلكه بعض من تطويل الكلام فى بيان مراده
والتعرض لبيان اقسام الامر واحكامها من حيث اقتضائها الاجزاء والعدم

فنقول قد قسم بعض الاصوليين الامر الى اقسام اربعة الواقعي الاختياري
كالصلوة مع الطهارة المائية الواقعي الاضطراري كالصلوة مع التيمم
الظاهري الشرعي كالصلوة مع استصحاب الطهارة الظاهري
العقلي كالصلوة مع ترك بعض اجزائه نسيانا والحق في القسم الاول اقتضاء الامر
الاجزاء مع عدم امكان خلافه وفي القسم الرابع عدم امكان اقتضاء الامر الاجزاء
وفي الوسطين امكان كل من الاجزاء وعدمه لكن الواقع في الثاني الاجزاء وفي الثالث
عدمه اما الدليل على اقتضاء القسم الاول الاجزاء مع عدم امكان خلافه فظاهر فان
المفروض اتيان المامور به على وجهه وسقوط المصلحة الداعية الى الامر فالاتيان
ثانيا ان كان لوجود خلل في الاول فهو خلاف الفرض والا فلا يعقل كونه تداركا للاول
نعم لو اريد جواز امر الامر باتيان مثل ما اتى به اولا فهو مسلم وخارج عن محل
النزاع واما الدليل على كون الاصل في القسم الثاني ان الواقعي الاضطراري هو الاجزاء
ما لم يقم دليل على خلافه فامران احدهما اصالة البراءة عن اشتغال الذمة بالواقعي
الاختياري اذا حصل التمكن منه بعد الاتيان بالواقعي الاضطراري كالتيمم والاستصحاب
بقاء البدلية الثابتة حال عدم وجدان الماء مثلا ان قلت الاصلان مقطوعان
بعموم ما دل على وجوب الصلوة المائية على كل من وجد الماء في الوقت مثلا قلنا لا عموم
عندنا كذلك بل انما الدليل يقتضي التيمم بالنسبة الى الفاقد والوضوء بالنسبة الى الواجد
وثانيهما ان المكلف به في اول وقت الظهر مثلا ليس الا مطلقا بكلي الصلوة وهو
القدر المشترك بين جميع الافراد المختلفة بحسب اختلاف الموضوعات من السفر والحضر
والصحة والمرض ووجدان الماء وفقدانه الى غير ذلك ثم ان الشك فصل ذلك
التكليف الثابت اجمالا بانه ان كان المكلف مسافرا فيجب عليه ركعتان وان كان حاضرا
فاربع ركعات وان كان واجدا للماء فيجب عليه الطهارة بالماء والا فبالتراب ومقتضى

ذلك

ذلك كون الصلوة مع الطهارة وقد يستفاد من ذلك ان الامر موسع والمكلف الاضطراري ظ
مخير في ايجاد اي فرد من الافراد المفروضة حتى الصلوة الاضطراري مع فرض علمه
بانه يتمكن من اتيان الوضوء لو صبر ساعة ولازم ما ذكرنا انه اذا اوجد الصلوة
مع التيمم ان يسقط عنه كلي التكليف لان المفروض ايجاده فرده ولازمه سقوط
الامتثال عقلا كما في القسم السابق وما ربما يقال من ان التيمم بدل ما دام المكلف
غير واجد للماء كلام ساقط جدا فان معنى البدلية ان ينوب عن المبدل منه مطلقا ظ
ويسقطه مع ان اطلاق البدلية انما هو مجرد اصطلاح والا فقد عرفت البرهان
على اقتضاء هذا القسم من الامر ايضا الاجزاء واما اثبات امكان قيام الدليل
على عدم الاجزاء في هذا القسم مع ان مقتضى البرهان المذكور حصول الاجزاء فهذا
كما في القسم السابق فهو انه لما فرض كون الفرد الماتي به ناقصا بالنسبة الى الفرد الاختياري
بحسب المصلحة يمكن لك تجويز استدراك المصلحة الفائتة بعد ارتفاع الضرورة
كما نراه في اوامر اهل العرف والعقلاء ايضا غاية الامر ان تقول انه يخرج عن الاعادة
المصلحة فيخرج عن محل النزاع كما عرفت سابقا لكن لا يخفى صدق الاعادة على ما امر
به الشارع تداركا لما فات مما اتاه المكلف اولا وربما يستانس لذلك بما ورد من استحباب
اعادة المنفرد صلوته جماعة مشعرا ببعض روايات انه يختار الله احبها اليه هذا
كله في الاعادة واما الكلام بالنسبة الى القضاء فربما يقال ان الاصل وجوب
قضاء الصلوات المؤداة على وجه الاضطرار كالتقية والتيمم ونحو ذلك وكذا غير
ذلك من العبادات نظرا الى صدق الفوت عرفا وقد ورد في الادلة ان من فاتته فريضة
فليقضها كما فاتت وقد عمل بمقتضاه المشهور لا يقال المفروض سقوط التكليف
باتيان احد افراده وان كان الفرد الماتي من الافراد الاضطرارية فلا معنى للفوات
وانما يحسن دعوى صدق الفوات في مثل الفوت بالنوم او الحيض قلت صدق

الفوت وجدانى وليس منوطا على عدم اتيان فرد من المامور به بل يكفى فيه تركه
الفرد الاختيارى فيقال انه فات منه الصلوات الوضوئية بسبب فقدانه الماء
ويمكن الجواب عنه بوجهين بانه اذا ثبت الحكم بالاجزاء بالنسبة الى الاعادة
وانه من صلى بالتيمم لا يجب عليه اعادة الصلوة لو وجد الماء وتمكن من الوضوء قبل
خروج الوقت فالحكم بالاجزاء فى القضاء اذا حصل الوجدان المزبور بعد خروج
الوقت يثبت بالاجماع المركب اذ لا قائل بالفرق بينهما لكن فيه امكان القلب بان
يقال اذا ثبت عدم الاجزاء بالنسبة الى القضاء فبالنسبة الى الاعادة يثبت بالاجماع
المركب والاولوية القطعية منع صدق الفوت ولا مع فرض الاتيان
ببعض الافراد وتدارك المصلحة ولو فى الجملة نعم لو فرض وجود دليل على وجوب
تدارك المقدار الزايد من المصلحة الفائتة كان التمسك المزبور متجها ولكنه مجرد
فرض ومنع قاعدة وجوب القضاء بمجرد صدق الفوت ثانيا وما ذكر من الحديث
انما يراد به وجوب اتيان القضاء على الوجه الذى فاتت من القصر والاتمام وغير
ذلك من الاوصاف نعم الذى يستفاد من ملاحظة كلمات الاصحاب وجوب قضاء
كل فريضة تركها المكلف لكن المتيقن منه ايضا خصوص ما اذا لم يتدارك مطلقا
ولو باتيان الفرد الغير الاختيارى ثم ان قاعدة الاجزاء فى الاضطراريات انما
تنفع لو كان جهة الشك وجوب الاعادة والقضاء واما لو كان جهة الشك امرا اخر
فلا ينفع فما تمسك الكركى فى اثبات افادة الوضوء على وجه التقية رفع الحدث بحيث
لا يجب التجديد بعد ارتفاعها بالقاعدة المزبورة كما ترى فان جهة الشك فيه ليست
جهة الاعادة والقضاء بل انه هل يفيد الوضوء على نحو التقية رفع الحدث ام لا و
بعبارة اخرى الشك انما هو فى مقدار استعداد الوضوء عملى على نحو التقية وهو
امر وضعى وان كان لازمه وجوب التجديد على تقديره وعدمه على اخر ثم

الكلام

الكلام فى هذا القسم وما ياتى من القسمين الاخيرين انما هو فى اقتضاء الامر
الاجزاء بالنسبة الى الامر الاختيارى او الواقعى واما اقتضاء الامر الاجزاء بالنسبة
الى نفسه بمعنى عدم وجوب اعادته او قضائه بعينه فالكلام من جهته راجع الى
القسم الاول واما الدليل على القسم الاخير وهو عدم الاجزاء فى الامر الظاهرى
العقلى مع امتناع قيام الدليل على الاجزاء ايضا فهو انه لا امر عقلى عندنا يكون ظاهريا
حتى يمكن نسبة الاقتضاء المزبور اليه فالقضية المزبورة من باب السالبة
بانتفاء الموضوع وذلك لان المراد من الامر الظاهرى العقلى اما الامر الاحتياطى
العقلى كالصلوة الى اربع جوانب مثلا فلا ريب فى انه لا امر هناك الا الامر الواقعى
وهو المحرك للمكلف على اتيان الصلوة الى اربع جوانب لا انه يحدث من ملاحظة
اشتباه المامور به الواقعى امر اخر حتى يسمى ظاهريا عقليا ويستند اليه اقتضاء الاجزاء
لو فرض تخلف الاحتياط عن اتيان الواقع فاذا احتاط المكلف باتيان الاربع
يحصل امتثال الامر الواقعى وليس هناك امتثال اخر لان المفروض عدم وجود
امر اخر حتى يسمى موافقته امتثالا واما المراد منه الامر الخيالى الناشى عند
اعتقاد المكلف كون خلاف الواقع واقعا على نحو القطع كان يقطع بكون الصلوة
عبارة عما لا يشتمل على الجزء الفلانى كالسورة مثلا مع كون الواقع خلافه والحق
عدم الامر فيه ايضا عقلا بل الموجود انما هو الامر الواقعى لما قدمناه فى بحث حجية
الظن من ان القطع ليس من الامور القابلة للجعل وان الجاهل المركب الاتى بالفعل
على طبق قطعه انما يحركه على الفعل المزبور امر الصلوة الواقعية مثلا ولا يحدث
باعتقاده امر اخر يكون ظاهريا وانما يحصل بسبب الجهل المركب خيال الامر و
خيال الاطاعة ومن ذلك يشتبه الوهم ان قلت لو ترك الجاهل المركب العمل
على طبق اعتقاده يكون عاصيا من جهة التجرى ولازمه كونه مامورا باتيان الفعل

على وفق معتقده وان كان مخالفا للواقع قلت لو سلمنا حرمة التجري وكونه سببا
للعصيان فهو جهة اخرى ولا يحدث من جهة امر ظاهري عقلي في الواقعة حتى يمكن
نسبة اقتضاء الاجزاء عن الواقع اليه فتامل ثم لو قام الدليل على الاجزاء في هذا
القسم فلا بد من تأويله بارادة العفو والسقوط لما سمعت من استحالة الحكم
بالاجزاء كما انه لو فرض قيام دليل على عدم الاجزاء في الامر الواقعي الاختياري لا بد
من تاويله بجعل المراد منه ارادة الفعل ثانيا ولو لم يكن على سبيل الاعادة والقضاء
المصطلحين واما المراد منه الامر النسياني الحاصل عند اتيان المكلف بالمامور به
كالصلوة مثلا مع ترك بعض اجزائه او شرائطه نسيانا ففيه انه لا شيء هنا ايضا
عدى الامر الواقعي وهو الامر بالصلوة الجامع لجميع الشرائط والاجزاء وهو الداعي
للمكلف والمحرك له على اتيان الفعل المزبور ولا يحدث بمجرد نسيانه امر اخر
يتوجه الى المكلف حتى يسمى ظاهريا ويتكلم في اجزائه عن الواقع وعدمه كيف و
الذي غير ملتفت الى شيء اخر ما عدى الامر الواقعي اصلا ولا ياتي بما ياتيه
من الفعل بقصد انه مطيع لامر الظاهري النسياني كما ان الجاهل المركب لا ياتي
به لا بقصد امتثال الامر الواقعي بل الحال في الناسي اظهر من الجاهل المركب
بالنسبة الى انتفاء الامر الظاهري لمكان وجود الامر الخيالي هناك الذي منه
يحصل الوهم دون المقام والسر في الفرق ظاهر فان الجاهل المركب ملتفت
ومعتقد ولو كان مخطئا بخلاف الناسي فانه غير ملتفت اصلا حتى يحدث خيال
الامر والاطاعة ولو فرض ورود دليل على الاجزاء في الناسي فلا بد من حمله على
العفو عن الواقع كما سبق او على ان الجزء المنسي مثلا ليس بجزء الا في حق غير الناسي
فيكون تارك الجزء المزبور نسيانا اتيا بالمامور به الواقعي ويحصل الاجزاء لا محالة
واما المراد منه الامر باتيان الطريق المظنون عند انسداد باب العلم مع فرض

بقاء

بقاء التكليف بالواقع كالامر المولى بالذهاب الى بغداد واتفق انسداد
الطريق العلمي اليه وفرض بقاء التكليف معه ايضا فانه لا ريب في اتيان الطريق
المظنون اذ مع تركه لا يعذر في ترك الاتيان بالمامور به عقلا ومع اتيانه معذور
وصل الى الواقع ام لا وفيه ان الامر الواقعي مع ملاحظة الاطاعة يكفي في الحكم
باتيان الطريق المظنون ولا يحتاج الى امر اخر ظاهري فلا وجه لاثباته فالمحرك
والداعي لاتيان الطريق المظنون انما هو الامر الواقعي بالذهاب الى بغداد مع
ملاحظة قاعدة وجوب الاطاعة لا الامر الاخر الحادث من ملاحظتها حتى ينقل
اسناد اقتضاء الاجزاء اليه وبالجملة حال الظن ح ليس الا كحال العلم في حال
الانفتاح فكما لا يمكن جعل العلم في حال الانفتاح فكذا الظن في حال الانسداد فلو
دل دليل على ان المكلف لو سلك الطريق المظنون ووصل الى مكان اخر غير بغداد
يجزي عن الذهاب الى بغداد لا بد من تاويله وحمله على العفو والاسقاط هذا
ما ذكره شيخنا ولكنه عندي محل نظر ضرورة عدم كفاية الاوامر الواقعية في اتيان
الصلوة المظنونة بل لا بد في اتيان المظنون الى ملاحظة امر اخر يدل على وجوب الاتيان
بما ظن انه الواقع كما تقدم بيان ذلك في بحث حجية الظن حيث قلنا بان الظن ليس
حاله كالعلم بل لا بد من قيام دليل على حجيته ولا يكفي فيه ملاحظة ادلة وجوب اطاعة
الواقعيات مع ان لازم القول المزبور ان الصلوة التي ياتي بها العامل بالظن المطلق
في اثبات اجزائها وشرائطها يكون فاسدا غير منطبق على الامر حتى الظاهري منها
وهو كما ترى اذ لا ريب في كونه صحيحا موافقا للامر الظاهري وهو قوله هذا ما ادى
اليه ظني وان لم يكن موافقا للامر الواقعي ومن هنا تعرف الكلام في القسم الاول
وهو الاحتياط العقلي مضافا الى انه ربما يحكم بوجوب الاحتياط باتيان الجهات
الممكنة كالثلث جهات اذا لم يتمكن المكلف من الاتيان بالاربع جهات فاذا اتاه

كذا في الاصل
الواقع

حجة

وانكشف عدم انطباق شئ منها على الواقع لزم من الانكار الامر الظاهري الحكم
بالفساد وعدم كون المكلف ممتثلا اصلا حتى بالنسبة الى الامر الاحتياطي وهو كما ترى
بل الكلام في الجاهل المركب ايضا لا يخلو من نظر ظاهر لا يقال ان مجرد الامر الظاهري
لا يجدي في امكان الحكم بالاجزاء بل لا بد من كونه ذا مصلحة يمكن معه تدارك مصلحة
الواقع حتى يحكم بالاجزاء والامر على تقديره ثبوته في الموارد المزبورة انما هو على نحو
مجرد الطريقية فلا يمكن الاجزاء فيه على تقدير انكشاف عدم كونه طريقا قلت
ايراد انما هو على بناء القول بامتناع الاجزاء على نفي الامر راسا ولو اريد البناء على
ما ذكر من وجود المصلحة وعدمه فالكلام فيه على نهج اخر وهو انه لو اريد ادراك
تمام المصلحة فاللازم القول بامتناع الاجزاء حتى في الواقعي الاضطراري وان اكتفى
بادراك المصلحة في الجملة فيبقى المقدار الزايد بلا تدارك فالاجزاء بالنسبة اليه يبقى
ممتنعا واما الدليل على ان القسم الثالث وهو الامر الظاهري الشرعي لا يفيد
الاجزاء مع امكان قيام الدليل على انه يفيد الاجزاء فيتوقف على بيان المراد من الامر
الظاهري الشرعي اولا فاعلم انه قد ورد في السنة المتاخرين بعض الالفاظ
ولا باس بالتعرض للمراد منها فمنها الحكم الظاهري والواقعي ومنها
الدليل الفقاهتي والاجتهادي اما الحكم الواقعي فهو كل حكم لم يؤخذ في موضوعه
وصف الشك والظن والوهم بل العلم ايضا بناء على كون العلم من المجعولات بل ولا وصف
كونه مدلولا لاحد من الطرق الشرعية الظاهرية من الشهادة والحكم والفتوى
ويد المسلم وسوقهم الى غير ذلك من امارات الاحكام والموضوعات واما سائر
الاوصاف من الحضر والسفر والصحة والمرض وغير ذلك فلا يوجب ظن اخذها
في الموضوع خروج الحكم عن الواقعية والحكم الظاهري ما يقابل الواقعي فهو خرج كل حكم
اخذ في موضوعه وصف الشك او الظن او العلم في وجه عرفت او كونه مدلولا

مدلولا

مدلولا لاحد الامارات الظاهرية الشرعية فعلى هذا ادى ظن المجتهد الى
حرمة شرب التتن فالمؤدى حكم واقعي لعدم اخذ شئ مما ذكر في موضوعه
واما الحكم الفعلي الناشي من ملاحظة الكبرى القائلة بان كل ما ادى اليه ظني
فهو حكم الله في حقي حكم ظاهري لاخذ الظن في موضوعه وكذا الحال بالنسبة
الى مدلول الخبر الواحد القائل بحرمة شرب التتن وغيره من الاحكام فانه
واقعي واما الحكم الفعلي الناشي من ملاحظة الادلة الدالة على وجوب الاخذ
بمؤدى الخبر فهو حكم ظاهري وكذا الحال في الاستصحاب فانه من الاحكام الظاهرية
بناء على كون المدرك فيه قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك بل مطلقا واما
الدليل الاجتهادي فهو ما كان مدلوله الحكم الواقعي والفقاهتي ما كان مدلوله
الحكم الظاهري فخبر الواحد الدال على حرمة شرب التتن دليل اجتهادي وما يدل
على وجوب الاخذ بمؤداه دليل فقاهتي فالحكم الفقاهتي على هذا يكون مساويا
للحكم الظاهري والاجتهادي للحكم الواقعي وربما يطلق الدليل الفقاهتي على خصوص
الاصول العملية من البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير وعلى هذا يكون
الحكم الفقاهتي اخص من الحكم الظاهري والى الاول ينظر كلام من فرق بين الاجتهاد
والفقاهة بان الاول هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بحكم الله والثاني هو العلم
الحاصل بالحكم الفعلي من المقدمة القائلة بان كل ما ادى اليه ظني هو حكم الله في
حقي فالشخص من الحيثية الاولى يسمى مجتهدا ومن الثانية فقيها واما المراد
من الشرعي فيظهر من ملاحظة ما تقدم في معنى الامر الظاهري العقلي اذا عرفت
ذلك فنقول اذا اتى الشخص بالمامور به على طبق الامر الظاهري الشرعي
كان صلى بالطهارة الاستصحابية او على طبق الفتوى او ما ادى اليه الاجتهادي
ثم انكشف كونه مخالفا للواقع ففيه قولان قول بالاجزاء وقول بعدمه

مشبه العقلي

مشبه العقلي

واستدل كل من الف يقين بادلة ضعيفة مثل الاستدلال للاول بان الطريق الظاهري
بدل عن الواقع وقضية البدلية سقوط المبدل في الواقع وهذا معنى الاجزاء و
بالاستصحاب واصالة البراءة وقاعدة عدم الدليل دليل العدم ومثل الاستدلال
الثاني بان مقتضى ادلة الامر الواقعي والظاهري تعدد التكليف ووجوب الاتيان
بهما مالم يدل دليل من الخارج على كون الامر الظاهري مقيد الادلة الاوامر الواقعية
والتحقيق ان يقال ان الاوامر الظاهرية المجعولة من الشارع المقدس كالاستصحاب
والشهادة وخبر الواحد وغير ذلك يحتمل فيه امران ان يكون الطريق
الظاهري مؤثرا في الافعال الواقعية على طبقها بمعنى احداثه الحسن فيها على وجه
يحصل به تدارك ما يفوت به من مصالح الواقع على تقدير التخلف عنه فالصلوة
مع استصحاب الطهارة ح ذات مصلحة يتدارك بها المصلحة الصلوة الواقعية
الفائتة بسبب اعمال الطريق الظاهري وان لم يكن الفعل المزبور مع قطع النظر
عن قيام الامارة ذا مصلحة اصلا ولازم هذا هو القول بالاجزاء ح لان الصلوة
المأتي بها على وفق الطريق على هذا بدلا عن الصلوة الواقعية ولا اقل من كونه على نحو
الابدال الاضطرارية التي قد تقدم الاجزاء فيها وبالجملة اذا فرض كون الفعل المأتي
به على طبق الامر الظاهري ذا مصلحة كالواقع فاتى به المكلف ثم انكشف عدم
مطابقته الواقع يكون الحال فيه كما لو اتى المسافر الصلوة على وجه القصر ثم اتى
بالتمام فانه من قبيل تبدل الموضوع في الحقيقة لا من باب انكشاف الخطأ بل تسميته
تؤدي الطريق على هذا بالحكم الظاهري لا يخلو من نوع تسامح
ان لا يكون الطريق الظاهري مؤثرا في الافعال الواقعة على طبقها بل انما يكون
معتبرا عند الشارع المقدس من باب كونه ميزانا للواقع وكاشفا عنه من غير ان
يحدث بسببه مصلحة في الاعمال الواقعة على طبقها كما عرفت في القسم السابق وعلى هذا

الوجه

الوجه لا يكون الطريق الظاهري مخصصا لادلة الواقع بل الاحكام الواقعية باقية
بحالها وانما الاحكام الظاهرية طرق جعلية شرعية اليها وان لم تكن كاشفة عنها
على نحو القطع بل وعلى سبيل الظن ايضا بخلاف القسم السابق فان الحكم الظاهري
كالاستصحاب والبينة وغير ذلك من باب البدل للواقعيات ولازمه تخصيص
ادلة الواقع بمعنى سقوط الواقع بمجرد الاتيان بها وان لم تكن مطابقة للواقع كما
هو قضية البدلية وذلك لان لازم كون العمل المطابق للحكم الظاهري ذا مصلحة
يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع سقوط الحكم الفعلي الواقعي اذ لو فرض
بقائه لزم بقاء الحكم من دون وجود المصلحة وهو غير جائز عند الامامية
فكما ان الصلوة في السفر او في حال المرض وغير ذلك لابد من كونها موجبة للاجزاء
ومسقطة للاعادة والقضاء وان تبدل الموضوع بحصول الصحة من المرض او انقطاع
السفر بالاقامة او بدخول الوطن او غير ذلك فكذا ما نحن فيه لاتحاد المدرك
فيهما وهو كون مقتضى التوسعة مع اختلاف الوظايف بحسب اختلاف الاحوال غير
المكلف في اول الوقت بالنسبة الى الوظايف المختلفة بمعنى كونه مخيرا في ادخال
نفسه في اي موضوع من الموضوعات التي تختلف على حسبها الوظايف المزبورة من
السفر والحضر وواجد الماء وفاقده وغير ذلك من الاوصاف التي فرض كون
قيام الامارة الظاهرية منها فان المفروض ان كون الفعل مما قامت على وجوبه مثلا
الامارة الظاهرية به يؤثر في كونه ذا مصلحة واقعية كما ان السفر يوجب كون الصلوة
المقصورة ذات مصلحة واقعية فالمكلف في اول وقت الظهر مخير مثلا مخير في ادخال
نفسه في موضوع وجوب العمل بالامارات الظاهرية اذ موضوع وجوب العمل الواقعي
النفس الامري فمتى ادخل نفسه يجب عليه التعبد على حسب وظيفته وبه يحصل
البراءة عن اصل التكليف وهو القدر المشترك بين الوظايف ان قلت لابد

من ارجاع القسمين المذكورين الى قسم واحد وهو القسم الاول اذ لا معنى لجعل
الشارع الطرق الظاهرية وايجابه العمل على طبقها من دون اشتمالها على مصالح يتدارك
بها مصلحة الواقع على تقدير التخلف بناء على قواعد الامامية من تبعية الاحكام
الشرعية للمصالح ومع فرض الاشتمال لابد من ارجاع القسم الثاني ايضا الى القسم الاول
فلابد من القول بالاجزاء في الامر الظاهري اكثر على ايضا كما في الاضطراري قلت
الفرق بينهما ظاهرا مما مهنوما يفاعرفت من كون العمل على الادلة الظاهرية من باب
الموضوعية على الاول ومن باب الطريقية والمرآتية على الثاني وبوجه اخر انما
امر الشارع على العمل بالطرق الظاهرية كظن المجتهد وغيره بناء على الاحتمال الاول لان
العمل على طبقه كاتيان الواقع ولذا نقول بان لازم الاحتمال الاول القول بالتصويب
في الاحكام الثانوية واما بناء على الاحتمال الثاني فانما امر الشارع المقدس بالعمل
بالطرق الظاهرية على انه كاشف عن الواقع وطريق اليه وان شئت تقول على انه
عين الواقع لا انه مغاير للواقع وبدل عنه حتى يلزم سقوطه كما هو قضية البدلية
فاذا ظهر الفرق بينهما بحسب المفهوم فنارة نتكلم بناء على القول بعدم تبعية الاحكام
الشرعية للمصالح الكامنة واخرى على تقدير القول بالتبعية اما الكلام على
التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني كما هو الحق فنقول
ان هناك مصلحة في جعل الشارع المقدس الطريق كالعمل بخبر الواحد وايجابه
العمل به فيوجبه وليس معنى ايجابه انه يجب ايجاد عمل على طبقه لا محالة كيف و
كثيرا ما تتضمن الامارة اباحة شيء او استحبابه بل معناه انه اذا اراد المكلف العمل
فلابد من ايجاد العمل على طبقه فان كان مضمون الامارة الاباحة فلابد حين العمل
من ايجاد الفعل بقصد الاباحة وان كان مضمونها الوجوب فلابد حين العمل
من الايجاد بقصد الوجوب وهكذا ولا يلزم من انتفاء المصلحة جعل الطريق

ان يكون



ان يكون العمل به موجبا لسقوط مصلحة الواقع بل انما هو من لوازم البدلية وكون الفعل
الذي يوجده الشخص على طبق البدلية ذا مصلحة معادلة لمصلحة الواقع اذا عرفت الفرق
بين القسمين وامكان حمل الطرق الظاهرية على كل واحد منهما فاعلم ان مقتضى
الاصول والقواعد هو القول بكونها مجعولات من باب المرآتية والطريقية للواقع بمعنى
ان الشارع انما اوجب العمل بها على انها كاشفة عن الواقع شرعا لا من باب الموضوعية وكونها
بدلا اختياريا عن الواقع كما في خصال الكفارة او اضطراريا كما في التيمم بالنسبة الى الصلوة
من غير فرق في ذلك بين الطرق المجعولة في الاحكام كخبر الواحد ونحوه من الامارات
او في الموضوعات كالبينة والقرعة ويد المسلم ونحوها وذلك لانه هو الظاهر من ملاحظة
ادلة حجية الامارات دون الموضوعية والبدلية فان ما دل على حجية الخبر الواحد انما
يدل على وجوب العمل بها على انه طريق الواقع لا على انه بدل عن الواقع على نحو الابدال الاختياري
او الاضطراري ولا اقل من الشك فالاصل ايضا مقتضاه الطريقية لما عرفت من ان لازم
البدلية تخصيص ادلة الواقع او تقييدها والاصل عدمهما فما لم يقم دليل على الاجزاء وسقوط
الواقع لابد من الحكم بعدمه في الموضوعات والاحكام والحق عدم انقلاب الاصل المذكور
على الوجه الاكمل لا بالنسبة الى امارات الاحكام ولا بالنسبة الى امارات الموضوعات مضافا
في امارات الاحكام الى ان لازم القول بالبدلية هو التصويب المجمع على بطلانه ظاهرا وان
كان اللازم هو التصويب في الاحكام الثانوية لكنه في البطلان شريك مع التصويب في الاحكام
الاولية الذي هو ان لا يكون في الواقعة حكم اصلا من جانب الشارع المقدس بل يكون الحكم
هو ما ادى اليه ظن المجتهد نعم قد يرد دليل على الاجزاء في بعض الموارد كان يرد
دليل على انه لو صلى المكلف بالثوب الذي هو نجس في الواقع ونفس الامر انكالا على الامارات
الظاهرية كالبينة ونحوها يحصل الاجزاء ولا يجب عليه الاعادة وان حصل العلم به قبل
انقضاء وقت الصلوة فح ينكشف في مثله كون الطريق الظاهري من باب البدلية او كون

الاولية ظ

السقوط تفضلا من جانب الشارع المقدس على بعد فيه هذا اذا ورد الدليل على اجزاء
مؤدى الطريق بالنسبة الى اصل الواجب كما لو فرض قيام الدليل على كفاية صلوة الجمعة
التي ادى اليها ظن المجتهد عن الاتيان بصلوة الظهر المفروض وجوبه في الواقع واما اذا قام
الدليل على الاجزاء بالنسبة الى الامارات الراجعة الى تمشية الشرايط فرجعه الى كون
الشرط المزبور من الشروط العلمية وكذا الحال بالنسبة الى الاجزاء ومن هنا
استشكل بالعلامة الحكم بجواز ايتمام العالم بنجاسة ثوب الامام بناء على عدم وجوب
الاعادة اذا فرض الانكشاف في الوقت حيث قال رحمه الله لو جهلت الامة عفوها
فصلت بغير خمار جاز للعالمة بها الايتمام بها وفي انسحابه في العالم بنجاسة ثوب
الامام نظر اقربه ذلك ان لم نوجب الاعادة مع تجدد العلم في الوقت انتهى فانه اذا قلنا
بعدم وجوب الاعادة تكون صلوته صحيحة في نفس الامر ولا يطلب في جواز الاقتداء ازيد
من ذلك بخلافه على القول بوجوب الاعادة فان مرجعه الى الحكم بعدم صحة الصلوة في
نفس الامر فلا يشمله ادلة الاقتداء ولهذا الوجه حكم الشهيد في البيان بوجوب قصد
الانفراد اذا نسي الامام السجدتين دون السجدة الواحدة ثم الاحتمال الثاني الذي
هو المختار في الفرق الظاهرية من كونها من باب المرآت والكواشف الجعلية
بالنسبة الى الواقع يشارك مع الاحتمال الاول وهو الموضوعية في بعض الامور و
يفارق عنها في بعض اخر اما ما يشاركه فيه فهو حصول تدارك كل ما فات المكلف
من المصالح او لزمه من المفاسد بسبب العمل بالطرق فانه لما كان كون العمل بها بترخيص
من الشارع المقدس لا بد من تدارك كل ما فات منه والا لزم القبح على الشارع في جعله فانه
تفويت من غير عوض فعلى هذا اذا ادى ظن المجتهد الى وجوب صلوة الجمعة مثلا
وفرضنا كون الواجب في الواقع الظهر لا ريب انه يجب ترتيب اثار وجوب الجمعة
التي منها تاخير صلوة الظهر عن اول وقتها بل عن تمام وقتها اذا لم ينكشف له الواقع

مادام

ما دام الوقت ولا ريب في كونه في نفسه موجبا لفوات مصلحة المبادرة وحصول
مفسدة التاخير عن الوقت وكذا من جملة الاثار جواز صلوة النافلة بعد الاتيان بصلوة
الجمعة والفراغ منه مع انه تنفل قبل اداء الفريضة الواقعية وهو محرم عند جماعة
من العلماء فلا بد للشارع المقدس من تدارك ذلك كله باعطاء ثواب المبادرة الفائتة
عنها بسبب الاشتغال بالجمعة وكذا ثواب النوافل وكذا يجب تدارك المفسدة اللازمة
من التاخير او من فعل النافلة في وقت الفريضة بناء على القول بكون حرمتها
في وقت الفريضة الواقعية وان لم تكن واجبة بالفعل وكذا يشترك ان بالنسبة الى الاثار
التي يكفي في ترتبها ثبوت الشرط الشيء ظاهرا ولو بالامارات الشرعية كصحة صلوة
المأموم مثلا فانه يكفي في حصولها عدالة الامام ولو كانت ثابتة بالطرق الشرعية
بل لو حصل العلم بها ولو بغير الطرق الشرعية كفت في ترتب الصحة وكسقوط اعادة الصلوة
فانه يكفي في حصولها ثبوت الطهارة ولو بالطرق الشرعية فانه يحكم بالصحة الواقعية
ح بناء على الحكم بعدم وجوب الاعادة مع فرض انكشاف الخلاف في الوقت وكذا
يشتركان في لزوم ترتب الثواب في الجملة على العمل المأتي به على طبق الامارة ويفترقان
بالنسبة الى الاعادة فلانه اذا عمل على طبق الطريق الظاهري ثم انكشف في الوقت كونه
على خلاف الواقع يجب الاعادة بناء على المرآتية دون البدلية لما عرفت سابقا
من ان معنى المرآتية وجوب ترتيب الاثار ما دام لم ينكشف الخلاف واما بعد انكشاف
الخلاف فلا بد من ترتيب اثار عدم الصحة من اول الامر وبعبارة اخرى لا بد
على المرآتية من فرض الظن السابق المتعلق بوجوب صلوة الجمعة كالظن بخلاف
البدلية وكذا يفترقان في وجوب القضاء اذا فرض حصول الانكشاف بعد الوقت
فانه على المرآتية يحكم بوجوب القضاء دون البدلية لما ذكر في الاعادة لكن لا يخفى ان
هذا انما يتم بناء على القول بكون القضاء بالامر الاول واما بناء على كونه بامر جديد

فيمكن القول بعدم الفرق وكون سقوط القضاء على كلا التقديرين فان الادلة الدالة
على وجوب القضاء انما يدل عليه على تقدير الفوت وهو لا يصدق مع فرض تدارك
المصلحة الفائتة المترتبة على بيان الواجب كما يمكن القول بانه لا يتوقف على صدق
الفوت بل مجرد التدارك يكفي في الحكم بوجوب القضاء وان قلنا بلزوم تلافي الفعل الفائت
في وقته عند خروج وقته على الشارع المقدس بل قد يقال بمنع لزوم تدارك الشارع
المقدس مصلحة الفعل مع فرض امكان قضائه كما في الاعادة لكنه محل نظر ظاهر ابتناء
على كون القضاء بامر جديد وذلك لان القضاء والاداء على هذا امران متغايران
لا دخل لاحدهما بالاخر فتدبر هذا ولكن الانصاف عدم خلو لزوم الاعادة والقضاء
عن الاشكال حتى بناء على المختار من كون الامارات الظاهرية طرقا ومرآتا للواقع وذلك
لانه لو لم تكن الطرق المزبورة ذات مصلحة يتدارك بها ما فات من المصالح الواقعية
فالجعل قبيح كما علم سابقا واما لو كانت مشتملة عليها فلا معنى لوجوب التدارك على
المكلف بناء على ما ذهب اليه الامامية من وجوب كون الاحكام تابعة للصفات
الواقعية كما ان الكذب اذا فرض عوض ما يتدارك به مفسدته كالمنفعة لا معنى لبقاء
الحرمة معه لا فعلا بل ولا شانا ايضا اذ الوحظ مقيدا بالنافعية نعم يمكن ان يقال
انه محرم شانى بمعنى الحرمة لو قطع النظر عن وصف النافعية فلا بد اما من انكار
جعل الطرق الظاهرية كما ذهب اليه ابن قبة بناء على ما عنده بل عند جماعة منهم السيد
الحاكم بالتخيير عند فقد الادلة العلمية الظاهر منه ارادته التخيير الواقعي كما يظهر من
ملاحظة تمام كلامه وهو لا يستقيم الا على القول بالانفتاح الكلي بل نسب القول به اي
انفتاح طريق العلم الى الشيخ الطوسي ايضا نظرا الى انه لازم القول بطريقة اللطف
بل مقتضى هذا صحة نسبته الى ارباب طريقة اللطف كلا لكن قد فرغنا عن بطلانه
اي القول بعدم جواز جعل الطرق الظاهرية في بحث حجية الظن والالتزام بسقوط

الاعادة

الاعادة والقضاء حتى بناء على ما هو التحقيق من كون الادلة الظاهرية طرقا الى الواقع
ومرآتا لكنه خلاف الاجماع الظاهر من وجوب الاعادة اذا فرض انكشاف الخطأ
والوقت على وجه القطع بل مرجع هذا الى القول بالموضوعية والتصويب في الاحكام
الشانية ولا فرق فيه بعد ما سمعت من ظهور الاجماع المزبور بين امارات
الاحكام والموضوعات كالبينة واليد ونحو ذلك ومنه يظهر عندك ما في كلام
بعض افاضل المتاخرين كالشيخ اسد الله على ما نسب اليه من القول بالتصويب
بالموضوعات لا بمعنى تبدل الموضوعات في الواقع على حسب تبدل الامارات
ضرورة وضوح استحالته بل على معنى جعل موضوعات الاحكام اعم من الواقعيات
وما قام به الامارات وما استند اليه بما علم من سيرة ائمتنا بل والنبي صلوات الله
وسلامه عليهم من سلوكهم على طبق الامارات الظاهرية من اصالة الصحة والقضاء
بالبينات والايمان والشراء من سوقهم والعمل باصالة الطهارة في غير الشبهة المحصورة
الى غير ذلك من الامارات وقد يشهد عليه فعل الصادق عليه السلام حيث كان يرش
على ثيابه الماء في بيت الخلاء معللا بانه حيلة لبقاء احتمال الطهارة الموجب لجواز اجراء
اصالتها وقول امير المؤمنين صلوات الله عليه حين ترشح على ثوبه الماء الواقع من
الميزاب وما ابالي ابول اصابني ام ماء بل ربما يشهد عليه ايضا حكاية اكل الامام
عليه السلام البيض ثم تقيئه بعد ما علم انه من الكفار فانه اقدامه عليه السلام على الاكل لم يكن الا
اتكالا على الامارة الظاهرية فاذا ثبت كون سيرتهم ذلك فاما ان يقال بالتصويب
فلا اشكال واما على التخطئة فلا بد من نسبة ما لا يليق بمنصب الامامة اليهم من فساد
صلواتهم في الواقع ونحو ذلك حاشاهم عن ذلك يرد عليه انه يحتمل ان يقال بانهم كانوا
يعلمون من الامارات ما تكون مطابقة للواقع لا ما يخالفه وربما يشهد له ايضا ما عن
سيد الساجدين حيث انه عليه السلام امتنع عن استعمال ماء الدلو الذي اراده غلامه

ثم انكشف انه كان فيه نجاسة وبالجملة لا يمكن القطع على انهم عليهم السلام كانوا يعملون
بالطرق الظاهرية حتى في مخالفتها الواقع فلا يصح الجزم بالتصويب واما الاخبار
التي تقدم الاستشهاد بها على ذلك ففيها ان الاخبار مختلفة المفاد مع ان الاعتماد عليها
في اثبات التصويب كما ترى سيما بعد ما سمعت من ظهور الاجماع على وجوب الاعادة
اذا حصل الانكشاف قبل انقضاء الوقت فظهر الى هنا وجهان في رفع الاشكال المذكور
انكار جواز جعل الطرق الظاهرية الالتزام بالتصويب والقول
بعدم وجوب الاعادة والقضاء يمكن الجواب بوجه اخر وهو ان يقال انه لابد من التزام
المصلحة في الطريق على وجه يتدارك بها مصلحة الواقع على تقدير المخالفة الا انه مع ذلك
يمكن الامر بالاعادة لاقتضاء المصلحة ذلك وفيه انه لا يجامع فرض التدارك
مع احتمال اقتضاء المصلحة وجوب الاعادة كما لا يخفى وبوجه رابع وهو ان يقال
بعدم وجوب كون الطريق مشتملة على مصلحة تتدارك بها المصالح الفائتة اما اذا فرض
نصب الامارة حين انسداد باب العلم فظاهر لكفاية كون الطريق اغلب مطابقة من
غيره في جواز العمل بل وجوبه فلا حاجة الى التزام تدارك المصالح الواقعية الفائتة
ايضا مع ذلك كما هو ظاهر واما اذا فرض تيسر في حال الانفتاح وسهولة الاخذ
بالعلم فلانه انما يجب التدارك اذا صار سبب الفوات هو الشارع المقدس وهو انما
يكون اذا فرض ايجاب الشارع المقدس العمل بالامارة مع تحريم الاخذ بالعلم واما
اذا رخص الشارع المكلف في الاخذ بالطرق الظاهرية للتسهيل المناسب للملة السمحة
فلا لانه يجوز الاخذ بالحكم الواقعي فالتصويب ح مستند الى اختيار المكلف لا الى
الشارع المقدس وفيه ان هذا ايضا لا يتم بناء على مذهب الامامية من كون
التكاليف لطفا فان اللازم على هذا عدم جواز تجويز العمل بالطريق مع سهولة
الاخذ بالعلم لخلوه عن المصلحة الموجبة لتدارك الواقع فيكون مفوتا للمصلحة

من دون

من دون ان يكون هناك تدارك ثم انه قد علم مما تقدم الى هنا ان في الطرق الشرعية
احتمالين احدهما الموضوعية والاخر المرآتية وان لازم الاول عدم وجوب
الاعادة والقضاء بخلاف الثاني ولا يحتمل احتمال ثالث لكن ربما يقال بكون الامارات
الظاهرية بدلا عن الواقع لكن ما دام لم ينكشف الخلاف ولا يخفى ما فيه من ان البدلية
لازمها سقوط مصلحة الواقع بعد الاتيان به ولا يصلح ذلك لجعله مغيا بغاية
وانما يصلح لها المرآتية بل الغاية المذكورة من لوازم المرآتية لا تنفك عنها ولا يجتمع
فرض الطريقية مع عدم كونه مغيا بالغاية المذكورة هذا كله اذا فرض كون الانكشاف
خطأ خلاف الامارة على نحو القطع واما اذا فرض انكشاف خطأ الظن الاول بظن
ثان يكون حجة كالظن الاول على وجه يكون المتبع في حق المقلد بعد قيام الامارة
الثانية هو الثانية وذلك كان يتبدل ظن المجتهد او يعدل المقلد عن تقليده الاول
الى تقليد ثان لموت مجتهده او يتبدل رأيه او غير ذلك او صلى المقلد الى جهة لوجود
امارة شرعية كالمحراب ثم قامت البينة على خلافها فالحق انه كصورة الانكشاف على
سبيل القطع الذي ذكرنا كون وجوب الاعادة والقضاء فيه مما لا خلاف فيه ظاهرا
ممن يعتد بخلافه وقد خالف فيه جماعة من المتأخرين فحكموا بعدم وجوب اعادة
المجتهد صلوته التي صلاها على طبق رأيه الاول بعد تبدل رأيه وكذا القضاء بل مقتضى
تبدل الرأي التعبد بمقتضاه بالنسبة الى ما يأتي من الاعمال لا نقض ما عمله على طبق
رأيه الاول من العبادات والمعاملات وكذا الحال في التقليد ولا بد اولا من تأسيس
ما يقتضيه الاصل في المسألة ثم التعرض للأدلة الطرفين فنقول ربما يقال ان الاصل
مع القائل بعدم نقض الرأي الثاني اثار الرأي الاول وعدم وجوب الاعادة والقضاء
لوجهين استصحاب حكم الاجزاء فانه ما دام لم يحصل له تبدل الرأي كان
فعله محكوما بالاجزاء ولم يجب عليه الاعادة والقضاء وبعد التبدل عرض الشك

فى ذلك فالاصل بقاء الحالة السابقة وفيه انه من الاستصحابات العرضية
التى قد اثبتنا عدم الاعتداد به فى محله وذلك لان الحكم بعدم الاجزاء فى السابق
انما كان مسببا من كونه متعبدا بظنه السابق ومقتضاه الحكم بعدم لزوم الاعادة
ظاهرا والا يلزم خلاف المفروض من كون ظنه واجب العمل واما عدم وجوب
القضاء فلان الاول حين عجب الواقع ونفس الامر فشكوك الحال من اول الامر فعلى
احد التقديرين لا يشك فى ارتفاع الحالة السابقة وعلى الاخر لم يبق يقين حتى
يستصحب ومن هنا يظهر لك الحال لو تمسك بالاستصحاب بالنسبة الى
الامر الظاهرى العقلى ايضا فان الاستصحاب انما هو عرضى لا عبرة به
فاعدة كون عدم الدليل دليل العدم فانه لم يقم دليل معتبر على وجوب القضاء بعد التبدل
مع ان المسئلة مما تعم به البلوى ان قلت كيف فى الدلالة على ذلك ادلة وجوب الصلوة
الواقعية قلنا نعم ولكنها خطابات الى المشافهين لها ونحن انما نشاركهم فى الاحكام
ان قلت يكفى ثبوت اشتراكنا معهم فى الاحكام بالاجماع والضرورة قلنا لم يثبت
الاجماع فى خصوص ما نحن فيه لثبوت الخلاف فيه حتى حكى الاجماع على عدم النقض وفيه
انه يكفى الاجماع على قاعدة الاشتراك فى اثبات المدعى ما لم يرد مخرج عنها ولا يحتاج
فى اثبات المدعى الى دعوى الاجماع فى خصوص الموارد بل التحقيق ان يقال ان مقتضى
الاصل وجوب النقض اذا تبدل الراى كما فى صورة القطع بالخطأ فان مقتضى
الادلة وجوب العمل على ما يوافق الواقع وعدم التاثير فيما يخالفه ولازمه وجوب
الاعادة والقضاء ونقض اثار المعاملات السابقة عند تبدل الظن بما يؤدى الى
بطلانها والا لزم تخصيص ادلة الواقع كما لا يخفى فظهر ان الاصل مع القائلين بنقض
الفتوى الاولى بتبدل الراى ويدل عليه مضافا الى ذلك ان الظاهر من ادلة الامارات
الظاهرية من الاجتهاد والتقليد والبينة واليد وغير ذلك كونها مرآة للواقع

لا موضوعا

لا موضوعا
ومعنى كونها مرآة ان يعمل بها باعتقاد انها هى الواقع فاذا انكشف الخطأ بطريق
شرعى اخر مثله لا بد من بناء العمل عليه فاذا ادى الطريق الى كون القبلة على
الطرف الفلانى وصلى اليه ثم قامت امارة اخرى على كونها الى خلاف ذلك
الطرف فلا بد من بناء العمل عليها لان المفروض كونه المتبع والحجة ولازم ذلك
لزوم اعادة الصلوة لانه يعمل بواسطة تبدل الظن صغرى شرعية وهى الحكم
بقضاء الصلوة السابقة المأتى بها الى الجهة الخاصة التى انكشف عدم كونها قبلة
بواسطة الامارات الشرعية فتكون فاسدة لما دل على اشتراط القبلة فى الصلوة فينضم
الى ذلك كبرى كلية ثابتة من الشرع على سبيل القطع او الظن المعتبر من وجوب
اعادة كل صلوة اتى بها على وجه الفساد لقوله من فاتته فريضة فليقضها كما
فاتته وغير ذلك من ادلة لزوم الاعادة والقضاء وكذا الكلام بالنسبة الى سائر
الامور من المعاملات وغيرها فانه اذا ادى الاجتهاد الثانى الى فساد النكاح او
البيع الواقع على طبق الاجتهاد وفرضنا حجية الاجتهاد الثانى يصدق على ما وقع اولا
انه نكاح فاسد ولا ريب فى وجوب نقض النكاح الفاسد بمعنى عدم جواز ترتيب
اثار النكاح الصحيح عليه ان قلت ان ما اتاه اولا كان على وفق تكليفه الشرعى
بالنسبة الى الآن الاول كما ان الاجتهاد الثانى ايضا تكليفه بالنسبة الى الآن الثانى فلا
معنى لانتقاضه قلنا مفروض كون المكلف انما هو الواقع فى جميع الاحوال وان
الامارات الشرعية انما هى معتبرة من باب المرآتية وما ذكرته يرجع الى اعتبار مؤدى
الطرق موضوعا ولازمه عدم وجوب نقض الاثار وعدم الاعادة والقضاء حتى
على تقدير القطع بخطأ الاجتهاد الاول مع انه لم يظهر من احد خلاف فيه ان قلت
اى دليل على تاثير الاجتهاد اللاحق بالنسبة الى الاعمال السابقة بل المستفاد من الادلة
الدالة على اعتبار الاجتهاد او التقليد او سائر الامارات المجعولة فى الموضوعات

الخارجية انما هو كونها مؤثرة بالنسبة الى الاعمال المستقبلة ولازم ذلك عدم النقض
قلنا لا ريب في عدم امكان تاثير الاجتهاد اللاحق في الامور السابقة بل التاثير انما
هو بالنسبة الى الاعمال المستقبلة لكن القضاء والاعادة ورفع اليد عن البيع والنكاح
وغير ذلك انما هي من الاعمال التي يبتلي بها المكلف في المستقبل ضرورة انه انما يثبت
في وجوب الاعادة والقضاء وغير ذلك عليه بعد تبدل الاجتهاد فاذا فرض انتقاض
الاجتهاد الثاني فساد الكل الاعمال المتقدمة فلا ريب في وجوب النقض اذ لا يمكن
الالتزام بالفساد مع القول بعدم النقض ان قلت قلت سلمنا ان الاعادة والقضاء
وغيرهما من اثار النقض انما هي من الاعمال المستقبلة الا انا نقول ان الاعمال المستقبلة
على قسمين قسم منها غير مرتبطة بالاعمال السابقة وقسم منها مرتبطة بها
ومتفرعة عليها كالاعادة والقضاء ونحوهما والقدر المعلوم من ملاحظة ادلة الامارات
انما هو اعتبارها بالنسبة الى القسم الاول من تبدل رايه من عدم وجوب السورة
في الصلوة الى وجوبها انما يجب عليه الاتيان بالصلوات الاتية معها واما اعادة
الظهر التي اتاها على طبق الاجتهاد الاول تحصيلا للترتيب بين الصلوتين او القضاء
لو فرض التبدل بعد خروج الوقت على القول بالمضايقة فلا لا يقال لا وجه
للانفكاك بين مقتضيات الامارة بعد فرض قيام الدليل على اعتبارها لانا نقول
لا اعتبار عليه بعد عدم مساعدة ادلة الاعتبار الا على المقدار المزبور ومثله ليس بعزيز
فانهم ذكروا ان الظن انما ليس بحجة في اصول الدين وحجة في الفروع فلو قام دليل
ظني كخبر الواحد مثلا على ان القول بتفويض امر الخلق او امر الرزق الى الائمة
صلوات الله عليهم كفر يجب العمل بتلك الاثار الكفر على من يقول به من النجاسة و
غير ذلك واما الاعتقاد على طبق ذلك الدليل فلا لان الفرض عدم حجيته في
اصول الدين وكذلك اذا اخبر شخص بدخول الوقت وحصل الظن من قوله بتعيين

القبلة

القبلة ايضا فانه يكون قوله معتبرا بالنسبة الى تعيين القبلة عند عدم طريق اليه
غير الظن بخلاف الوقت فانه يجب على المكلف السعي الى ان يحصل اليقين بدخول
الوقت مع ان الدليل المحصل للظن واحد ايضا وذهب بعض الناس الى عدم
حجية الخبر الواحد في اثبات اللغات نظرا الى عدم قيام الدليل عليه من اجماع او
سيرة او غير ذلك مع القول بحجيته في الاحكام الشرعية ولازم ذلك التبعيض في مدلول
الرواية الواردة في تفسير اية الوضوء وهو قوله تعالى فامسحوا برؤسكم وارجلكم الى
الكعبين حيث قال عليه السلام انما علم كفاية المسح ببعض الراس لمكان الباء الظاهر
منه ان الباء في الاية الشريفة بمعنى التبعيض مع ان المنسوب الى سيبويه انكار ذلك
في سبعة عشر موطنا من كتابه فالقائل المزبور لا بد له من قبول الرواية بالنسبة الى
اثبات كفاية مسح بعض الراس لا في اثبات ان الباء يجيء للتبعيض وايضا ذكروا
ان الاستصحاب مثلا حجة بالنسبة الى بعض المسائل دون بعض ولازم ذلك
ايضا التبعيض في بعض الموارد وايضا ذكروا ان ظواهر الكتاب حجة في الفروع
دون الاصول ولازمه ايضا التبعيض في بعض الموارد كما لا يخفى الى غير ذلك من الموارد
الكثيرة قلت وان كان التبعيض في نفسه من الامور المتعقلة الا انه لا ريب في كون
القول به مما يحتاج الى اقتضاء الدليل ذلك كما في الامثلة المزبورة واما مع اقتضاء
الدليل خلافه فلا ومنه تعرف ما في قياس ما نحن فيه على الامثلة المزبورة
فان في الامثلة المزبورة لا بد من التبعيض لقيام الدليل عليه واما ما نحن فيه من تبدل
الاجتهاد او التقليد فلا دليل فيه على التبعيض بل مقتضى دليل حجية الاجتهاد الثاني
عدمه وذلك لان مقتضى الاجتهاد الثاني مثلا الحكم بفساد الصلوات السابقة التي
اتى بها المكلف من غير سورة مثلا فينضم الى ذلك الكبرى القائلة بوجوب اعادة
كل صلوة فاسدة وقضائها وكذا غيره من اثار المعاملات وبوجه اخر اذا فرضنا

الاجتهاد كالعلم شرعا فلا بد ان يترتب عليه اثار العلم وفيه فيه انه اذا انكشف خطأ الاجتهاد على نحو العلم يجب النقض من غير خلاف يظهر منهم الا ان يق ان
جعل الاجتهاد الثاني كالعلم انما يؤثر في ترتيب الاثار الشرعية للعلم لا كل اثر فلا
يشمل ما نحن فيه من وجوب النقض فان الظاهر فان الخلاف عن الانتقاض في
صورة العلم تخصيص الحكم المزبور بالعلم الوجداني لا التعميم بالنسبة الى العلم الشرعي
ايضا لكن فيه ان مقتضى كلام من نفى الخلاف وان كان ذلك الا ان مقتضى ادلة الحجية
عدم الفرق بينهما كما لا يخفى ومن هنا عرفت انه لا فرق بين الاقسام المتصورة في
المسئلة من كون الرجوع من قطعي الى مثله او الى ظني او من الظني الى مثله او الى قطعي
ولا بين رجوعه عن الحكم الواقعي الى الظاهري او عن الظاهري الى الواقعي او عن احدهما
الى مثله واما القول بعدم النقض فلاثباته طريقان ان يدعى انطباقه احدهما
على الاصول والقواعد ان يدعى وجود الدليل الخاص من النص ونحوه ثانيهما
يأتي على عدم جواز النقض اما دعوى انطباقه على الاصول والقواعد فنوجه احدهما
دعوى ان مقتضى ادلة الطرق الشرعية المستعملة في الاحكام والموضوعات جعل
مؤديها هو المكلف به لمن لم يصل الى الواقع ولازمه كون مؤديها بدلا عن الواقع
ووقايع ثانويه يتدارك بها ما يفوت به من مصالح الفوات وفيه انا قد فرغنا
عن القول في ابطاله بل كلامنا في هذا المقام مبني على القول بالمرائية هكذا قيل والاوجه
والا فعلى القول بالموضوعية وكون مؤدى الطرق مكلفا به
لا ريب في عدم جواز النقض هكذا قيل والاوجه ان يقال انه كما ان عدم جواز
النقض مفروغ عنه على تقدير القول بالموضوعية فكذا وجوب النقض بناء على
المرائية فلا بد من ان يجعل النزاع في المقام صغرويا بمعنى ان الكلام انما هو في
تشخيص ان الطرق الشرعية هل هي من باب المرائية او الموضوعية ولكن الحق
كونها

كونها من باب المرائات لانه المستفاد من ملاحظة طرق العقلاء وظواهر
الخطابات الاترى انه لو امر المولى من اهل العرف عبده باتيان الشيء الفلاني
كالبطيخ مثلا ثم نصب للعبد طريقا اليه كالسؤال من الشخص الفلاني فسلك
العبد ذلك الطريق فاخطأ واتى بما يباين مقصود مولاه لا ريب في انه لا يسقط
به المطلوب الواقعي عن المطلوبية بل هو بعد باق بحاله حتى يتدارك فان
ظاهر الامر الدال على كون الواقع مطلوبا عدم سقوطه الا باتيانه او باتيان
ما يكون بدلا عنه شرعا والطريق ليس بدلا ولو سلمنا الشك في كونه بدلا يتدارك
به الواقع ام لا فلا يحكم بالبدلية فان العام لا يدل على الخاص ومقتضى الاصل عدم
سقوط الواقع فاثبات البدلية يحتاج الى خطاب اخر غير الخطاب الذي يدل
على نصب الطرق الشرعية فما لم يقم دليل على البدلية بالخصوص لا بد من البناء على
المرائية ولازمه وجوب النقض بعد انكشاف الخطأ ثانيهما تسليم كون الطرق
مرائات لكن تخصيص اعتبارها بخصوص الاعمال المستقبلة نظرا الى قصور ادلة حجيتها
عن العموم والى هذا المعنى اشار بعضهم حيث قال ان الواقعة الواحدة لا تحتمل
اجتهادين ولو بحسب زمانين لعدم دليل عليه لكن قد عرفت ما فيه عما لا مزيد
عليه ان يقال بعد تسليم مرائية الطرق وعدم تسليم عدم التبعيض في
مدلولها ان الاثار المترتبة على الاعمال الصحيحة يكفي في ترتبها الصحة الظاهرية الحاصلة
من السلوك على طبق الاجتهاد والتقليد مثلا الملكية من اثار البيع الصحيح والزوجية من اثار
النكاح الصحيح وسقوط الاعادة والقضاء من اثار الصلوة الصحيحة الى غير ذلك من الاثار
ولكن يكفي في حصول الملزوم الصحة بحسب ظاهر الشرع عند الفاعل فلو اشترى من يرى
المعاملات بيعا بالاجتهاد الصحيح او التقليد شيئا بالمعاطاة لا بد من ترتب اثار
البيع من الملكية عليه حتى عند من لا يراه بيعا وكذا الحال في النكاح بالعقد الفارسي

والطلاق بالالفاظ التي وقع فيها الخلاف فانه اذا طلق من يرى صحة الطلاق ببعض تلك
الالفاظ يجوز لمن يراه غير صحيح التزويج بالمرأة المطلقة به وكذا لو صلى الشخص بصلوة
بلا سورة يوجب ذلك سقوط الاعادة والقضاء بحيث لو مات لا يجب على الولي قضائه
ولو كان مقتضى نظر الولي وجوب السورة وفسادها بدونها وكذا لو انكشف الخطأ
لنفسه في الوقت او في خارجه ورعايته يده ما عن الفخر من القول بصحة نكاح الكفار
الذين امرنا باقرارهم على مقتضى مذهبهم متمسكا بمثل قوله تعالى وامرأة فرعون و
ابي لهب وان كان فيه امكان كون الاضافة في الايتين راجعا من مدعاه وهو الزوجية
الواقعية كيف ويكفي فيها ادنى مناسبة ويرد عليه مع ان لازم هذا الوجه عدم النقض
حتى لو علم بالخطأ مع ان احدا لا يلتزم به بل ان ملاحظة ظواهر الخطابات كون منشأ
الاثار انما هو الصحيح الواقعي وكون الاجتهاد والتقليد وساير الطرق الشرعية انما هي
مرآت للواقع كما سمعت بيانه انفا فالحكم بترتب الاثار ما دام الاجتهاد والتقليد
انما هو لكون مقتضى المرآت هو ذلك فلا يجوز لمن يرى خلافه ترتيب اثار الواقع
عليه وكذا لا يجوز له نفسه بعد انكشاف الخلاف مع ان هذا لو تم لا يتم على وجه الاطلاق
بل انما يتم في مثل العقد المعاطاتي او بالفارسية والطلاق بالالفاظ التي وقع الاختلاف
فيها ونظائر ذلك من اسباب الامور الاضافية كالملكية والزوجية ونحو ذلك من اثار
العقود والايقاعات فان منشأ الاثار ليس هو الملكية المطلقة ولا الزوجية كذلك
انما يرتب الشارع المقدس الاحكام على الملك المضاف الى الغير وكذا الزوجية فيمكن ان
يقال انه يكفي في تحقق الاضافة هنا تحقق الملك بالسبب الظاهري الناشي عن الاجتهاد
او التقليد فان من اشترى بالمعاطاة يصدق على ما اشتراه انه ملكه وكذا الحال
في الزوجية والطلاق ونحو ذلك بل ربما يمكن دعواه بالنسبة الى نكاح الكفار اللذين
امرنا باقرارهم كما ادعاه الفخر ولعل من ذلك القبيل ايضا العبادات كالصلوة ونحوها

فانه

فانه يمكن دعوى ان الصلوة الصحيحة من الامور الاضافية المختلفة بحسب اختلاف
الاشخاص بسبب اختلاف الاجتهاد والتقليد فاذا اتى الشخص بالصلوة الصحيحة
على وفق ما ادى اليه اجتهاده تكون مما يترتب عليها الاثار من اسقاط الاعادة و
القضاء ونحو ذلك واما الامور الغير المختلفة بحسب الاشخاص كالطهارة والنجاسة
والحلية والحرمة مما لم يلاحظ الشارع فيها الاضافات في ترتب الاحكام كما لاحظه
في الملكية والزوجية فانه لا بد فيه من النقض حيث لا يجري فيه الوجه المزبور و
اللازم من ذلك ان من ادى اجتهاده الى جواز بيع العصير لعدم نجاسته فباعه ثم تبدل
اجتهاده ان يحكم بفساد البيع لان الحكم بالنقض هنا انما هو لاداء الاجتهاد الى عدم
قابلية المحل لا لامر يرجع الى فساد العقد الحاصل حتى يقال انه من قبيل القسم الاول
الذي حكمنا بعدم جواز نقضه وكذا الحال لو ادى اجتهاده الى عدم نشر الحرمة
في الرضيعة بعشر رضعات ثم نكحها ثم ادى اجتهاده ثانيا الى الحرمة فانه لا بد من النقض
لما عرفت من الوجه بعينه وبالجملة البناء على الوجه المزبور لا يصحح اطلاق القول بعدم
نقض الاثار السابقة اللهم الا ان يقال ان محل الكلام في النقض والعدم انما هو القسم
الاول واما القسم الثاني فلا ينبغي النزاع في وجوب النقض فيه ثم انه لو تم شيء من
الوجوه المزبورة لزم القول بعدم جواز النقض حتى لو فرض انكشاف الخطأ على وجه العلم
مع انه لم يقل به احد ظاهرا وربما يتمسك في اثبات عدم النقض بالاستصحاب
وان عدم الدليل دليل العدم لكن قد عرفت وجه فسادهما بما لا مزيد عليه واما
الادلة الخاصة التي تمسكوا بها على عدم جواز نقض اثار الفتوى السابقة فوجوه ايضا
منها قاعدة العسر والحرج اذ لا ريب في انه لو بنى الشخص على اجتهاده او تقليد
مجتهد ثم اتى بمعاملاته من النكاح والبيع وغير ذلك وكذا عباداته من الصلوة و
الصيام وغيرهما على طبق مؤدى الاجتهاد او التقليد ثم فرضنا انكشاف الخطأ بتبدل

الاجتهاد والتقليد فان الحكم بنقض الكل وان قضاء الصلوات واجبة وان المرئة
بائنة عنه من دون حاجة الى طلاق عسر عظيم لابد من نفيه في الشريعة الحنفية
السهلة واجيب عنه بالنقض والحل اما الجواب النقضي فبما لو فرض نسيان
الحكم والعمل على خلافه ثم الانكشاف فان الحكم بالنقض بالاجماع وبصورة حصول
انكشاف الخطأ على نحو العلم واما الجواب الحلي فبان الحرج المقتضي لسقوط التكليف
قد يكون شخصيا فيدور سقوط التكليف به دائما مدار ثبوته وقد يكون نوعيا
وهذا وان امكن بان سقوط التكليف ليس دائرا مدار ثبوته لكن الكلام في ثبوت
الحرج النوعي الغالبي وهو ممنوع ولو قيل بكفاية الحرج على بعض الافراد في رفع اصل
التكليف لزم رفع كل التكاليف اذ ما من تكليف الا ويلزم الحرج على بعض افراده
والحاصل ان الدليل المذكور انما ينهض على اثبات عدم النقض في الموارد التي يلزم فيها
العسر والمطلوب العموم ولا يمكن اتمامه بعدم القول بالفصل والا لزم رفع التكاليف
كلا لزوم الحرج في بعض مواردها لمحاله هذا مع ان كفاية العسر النوعي الغالبي
في رفع التكليف ايضا محل تامل كما اشرنا اليه بقولنا هنا وان امكن وفصلنا الكلام فيه
في باب الشبهة المحصورة وحاصله امكان منع الكفاية لعدم الدليل عليه بل المقدار المتيقن
من ادلة نفي العسر كونه كالعلة يدور الحكم مدارها ثبوتا وعدما لا من باب الحكمة
حتى يكفي فيه كونه غالبي الوجود وان كان ربما يستشهد له ببعض الشواهد التي منها
ما ورد عنهم عليهم السلام في بعض الاخبار مما حاصله ان التكاليف وضعت على حسب اقل الناس
طاقة على ان اصل لزوم الحرج بالنسبة الى الاعادة غير معلوم بل الظاهر عدم ثبوته
نعم كثيرا ما يلزم بالنسبة الى الفقهاء ومنها السيرة فانه لم تجر سيرة المتشرعة
من الخواص والعوام على نقض الاعمال السابقة من العبادات والمعاملات بمجرد حصول
العدول من الرأي السابق بسبب تجديد النظر او خروج المفتي عن قابلية الفتوى

بموت



بموت او كفر او نحوهما وفيه ان السيرة محل منع كيف وما رأينا اتفاق المجتهدين في الآراء
المجتهدين على وجه يحصل معه الاحتياج الى النقض وان كان لا ننكر حصول التبدل في الآراء
كثيرا وذلك لان التبدل لو كان من الاحوط الى غير الاحوط فعدم الحاجة الى النقض ظاهر
مثلا لو فرض تقليد شخص لمجتهد يرى عدم طهارة الغسالة او وجوب السورة او السلام
في الصلوة ثم عدل الى من يرى طهارة الغسالة وعدم وجوب السورة او السلام في الصلوة
فان عدم الحاجة الى النقض حينئذ ظاهر فانحصر موارد النقض بصورة كون العدول من غير
الاحوط الى الاحوط ثم هذا القسم ايضا ينقسم الى قسمين بالنظر ملاحظة العمل الخارجي
فان المقلد ربما يقلد من يقول بعدم وجوب السورة مثلا او جواز النكاح بالعقد
الفارسي لكن لا يوجد العمل في الخارج الا على الوجه الصحيح الواقعي فالحاجة الى النقض انما
هو في قسم من هذه الاقسام الاربعة ولا بد انه نادر الوقوع حتى انه ما عهدنا اتفاق
ذلك الى يومنا هذا وهذا وجه منعنا لزوم العسر الغالبي فكيف يدعى مع ذلك
سيرة العوام والعلماء على ذلك على وجه لا يحتمل فيه كونه من المستحدثات ومنها
لزوم ارتفاع الوثوق في الاعمال على تقدير لزوم نقض الآثار السابقة ولا ريب انه منافي
للحكمة وفيه انه مما لا يرجع الى حاصل على وجه يمكن ان يأخذ حجة بل ليس مرجعه الا
الاستحسان نعم يصلح مثله تأييدا بعد فرض قيام الدليل على وجوب النقض وغيره و
منها لزوم الهرج والمرج على تقدير القول بوجوب النقض وفساده ظاهر مما تقدم
ومنها ما يظهر من غير واحد من الاواخر من نسبة عدم النقض الى ظاهر المذهب بل
الاجماع بل الضرورة ولكن فيه مع كونه معارضا بالمحكي عن نهاية العلامة والعميدي
في المنية دعوى الاجماع على وجوب النقض انه لا يفيد بعد عدم تصديق المتتبع للدعوى
المزبورة فانا ما رأينا من المتقدمين بل ومن المتأخرين ايضا الى ما يقارب ايضا زماننا
تصريحا بعدم وجوب النقض فضلا عن تحقق الاجماع او الضرورة عليه فحصل

الى ظ

الى هنا ان الوجوه التى يمكن التمسك بها فى اثبات عدم النقض بعد تبدل الراى
لا يخرج عن الاصل والاستصحاب ودعوى كون الطرف من باب الموضوعية التى مرجعها
الى كون المكلف به هو مؤدى الطرف كما ذهب اليه غير واحد من المتاخرين ودعوى
كفاية الصحة الظاهرية فى ترتب الاثار ولو كان من يرتبها ممن لا يرى العمل المزبور
صحيحا ودعوى عدم تاثير الراى اللاحق فى الاعمال السابقة بل واللاحقة مطلقا
بل يختص تاثيرها بالاعمال اللاحقة التى لا يترتب على الاعمال السابقة ودعوى لزوم العسر
والحرج والضرر والهرج والمرج وارتفاع الوثوق والسيرة المستمرة والاجماع المحكى بل الضرورة
المحكية لكن الكل كما عرفت والتحقيق ان الاصل الذى لا ينبغى ان يعدل عنه ما لم يقم دليل خاص
على خلافه القول بوجوب النقض مطلقا عبادات كانت او معاملات انكشف الخطاء
على نحو القطع او الظن كما ظهر لك مما تقدم ما فى التفاصيل المنقولة فى المسئلة التى منها
التفصيل بين انكشاف الخطاء على وجه القطع فيجب النقض على وجه الظن فلا نقض ذهب
اليه بعضهم بل لعل القائل به كل من يدعى عدم النقض على سبيل الاطلاق بناء على ما حكاه
فى المفاتيح من عدم الخلاف فى صورة الانكشاف على نحو القطع ولكن ذكر انه من التفاصيل
مبنى على ما يظهر عندنا من احتمال وجود الخلاف فى صورة انكشاف الخطاء على وجه القطع
ايضا بل هو مبنى لازم كل من يرى كون الامارات من باب الموضوعية لا من باب
الطريقية وكيف كان قال فى كشف الغطاء اما المجتهد فى الاحكام الشرعية فحاله
كحال المجتهد فى الاحكام العرفية والعادية وكحال العبيد اذا اجتهد وافتى مولى فى حكم
سادتهم وكل من تحت مقتضى الطاعة اذا اجتهد وافتى موافقة امرهم وطاعتهم وهو
من اقسام الادراك الذى هو طريق الى الواقع لا من قبيل الصفات والموضوعات التى
هى متعلق حكم الشك ومن نظر فى الاخبار ورجال حول تلك الديار واطلع على تخطئة
الائمة عليهم السلام لفحول الاصحاب وتخطئة بعضهم لبعض من غير شك وارتياب وفيما اشتهر

الذى

على لسان

على لسان الف يقين ان الفقيه اذا اخطأ كان له حسنة وان اصاب فعشر ما يغنى لكنا نختار
حيث لا نعلم بطلان ما سبق بل نظن قسما ثالثا لا يدخل فى قسم الواقعيات وتبدل
الموضوعات لما ذكرناه من الاصول والقواعد وظاهر العمومات فى كتاب الله وفى
الروايات مضافا الى ادلة اخر قد تضح حالها فيما مر ولا من الاعذار المحضة التى ينتفع
حكمها بارتفاع الاجتهاد وعليه يلزم على المجتهد ومقلديه بعد وله عن الاجتهاد
الحكم على ما مر بالفساد ولزوم الاعادة والقضاء فيما فيه قضاء وان كان هو الموافق
للاصل وغيره لما مر لترتب الحرج على ذلك وخلو الاخبار والمواعظ والخطب عن بيانه
مع ان وقوع مثله من الاصحاب كثير لا يبعد جدا على انه لا رجحان للظن على الظن السابق
حين ثبوته وان جعلنا الصحة عبارة عن ترتب الاثار كسقوط القضاء او موافقة
الامر مطلقا ولو ظاهريا كان عمل المجتهد ومقلديه صحيحا وان اعتبرنا فيها موافقة
الامر الواقعى سميناه فاسدا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ما فيه بعد ما عرفت
واما قوله اخيرا لا رجحان للظن على الظن السابق ففيه ان مطالبة الترجيح انما تصح
اذا فرض التعارض بين الظنين ولا تعارض بينهما بل المكلف به ليس الا الواقع و
الاجتهاد والتقليد معتبران من حيث كونهما طريقين اليه ومرآتين له فاذا اعتقد
الشخص صحة عبادة او معاملة فهو مكلف به ما دام معتقدا لها فاذا تبدل اعتقاده
واعتقد الفساد لا بد من ترتب اثار الفاسد من الاصل ولا تعارض بينهما بعد اختلاف
الزمان ومن جملة التفاصيل ما ذهب اليه صاحب المفاتيح من القول بالنقض بالنسبة
الى المجتهد اذا تبدل رايه وعدم النقض فى المقلد ولم نعرف له وجها ومنها
ما ذهب صاحب الفصول حيث قال ان كانت الواقعة مما يتعين فى وقوعها شرعا اخذ
بمقتضى الفتوى فالظاهر بقائها على مقتضاها السابق فيترتب عليه لوازمها
بعد الرجوع اذ الواقعة الواحدة لا يحتمل اجتهادين ولو بحسب زمانين لعدم دليل عليه

بهاظ

وليلا يؤدي الى العسر والحرج المنفيين عن الشريعة السمحة لعدم وقوف المجتهد غالبا على
رأي
واحد فيؤدي الى الاختلاف فيما يبنى فيه عليها من الاعمال وليلا يرتفع الوثوق في العمل من حيث
ان الرجوع في حقه محتمل وهو مناف للحكمة الداعية الى تشريع حكم الاجتهاد ولا يعارض ذلك
بصورة القطع لندرته وشذوذه ولاصالة بقاء اثار الواقعة اذ لا ريب في ثبوتها قبل
الرجوع بالاجتهاد ولا قطع بارتفاعها بعده اذ لا دليل على تاثير الاجتهاد المتاخر فيها
فان القدر الثابت من ادلة جواز الاعتماد عليه بالنسبة الى غير ذلك فيستصحب واما
عدم جريان الاصل بالنسبة الى نفس الحكم حيث لا يستصحب بالنسبة الى الموارد المتاخرة
عن زمن الرجوع فلمصادمة الاجماع مع اختصاص مورد الاستصحاب على ما حققناه بما
يكون قضية البقاء على تقديره عدم المانع وليس بقائه بعد الرجوع منه لان الشك فيه
في تحقق المقتضي فان العلة في ثبوت الظن وقد زال فاصالة بقاء الحكم يعارضه اصالة
عدم علة اخرى والقول بان العلة في المقام اعدادية وربما يستغنى عن العلة الاعدادية
في البقاء غير مجد لان الاصل بقاء الحاجة ولا يتوجه مثله في استصحاب بقاء الاثار فان المقتضي
لبقائها متحقق وهو وقوع الواقعة على الوجه الذي ثبت كونه مقتضيا لاتباع اثارها
وانما الشك في نافعية الرجوع اما بجملته فحكم رجوع المجتهد عن الفتوى حكم النسخ من حيث
بقاء اثار موارده المتقدمة فلو بنى على عدم جزئية شيء للعبادة وعدم شرطيته فاتى
بها على الوجه الذي بنى عليه ثم رجع بنى على صحة ما اتى به حتى انها لو كانت صلوة وبنى
فيها على عدم وجوب السورة ثم رجع بعد تجاوز المحل بنى على صحتها من جهة ذلك
او بنى على صحتها في شهر الا ابنعم ثم رجع ولو في الاثناء اذا نزعها قبل الرجوع وكذا لو بنى
على طهارة شيء ثم صلى في ملاقيها ورجع ولو في الاثناء فلا يلزمه الاستيناف وكذلك
القول في بقية مباحث العبادات وسائر مسائل العقود فلو عقد فاوقع بصيغة
رأى صحتها ثم رجع بنى على صحتها واستصحب احكامها من بقاء الملكية والزوجية والبينونة

والحرية

والحرية وغير ذلك ومن هذا الباب حكم الحاكم فالظاهر ان عدم انتقاضه بالرجوع موضع
وفاق ولا فرق بين بقاء حكم فتواه التي فرع عليه الحكم وعدمه فمن الاول ما لو ترافع اليه
المتعاقدان بالفارسية في النكاح فحكم بالزوجية او في البيع فحكم بالنقل والملكية فان حكم
فتواه التي تفرع عليه الحكم وهي صحة هذا العقد يبقى بعد الرجوع ومن الثاني ما لو اشترى
احد المتعاقدين لحم حيوان يقول الحاكم بحليته فترافعا اليه فحكم بصحة العقد وانتقال
الثمن الى المشتري ثم رجع الى القول بالتحريم فان الحكم بصحة العقد وانتقال الثمن الى
البايع يبقى بحاله ولا يبقى الحكم بحليته في حق المشتري بحاله وهذا وقد يتخيل ان الحاكم
اذا حكم بنجاسة ماء قليل لاقاه النجاسة او ما اشبه ذلك ثم رجع لم ينتقض حكمه بالطهارة
بالنسبة الى ذلك الماء للاجماع على ان الحكم لا ينتقض بالرجوع وهو غير جيد لان المراد بالحكم
هناك ما يتعلق بالدعاوى والمرافعات ولهذا لا يلزم متابعته في الحكم بالطهارة
ولو كانت الواقعة مما لا يتعين اخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر تغير الحكم بتغير الاجتهاد
كما لو بنى على حلية حيوان فذكيه ثم رجع بنى على تحريم المذكى منه وغيره او على طهارة شيء
كعرق الجنب من الحرام فلاقاه ثم رجع بنى على نجاسته ونجاسة ملاقيه قبل الرجوع وبعده
او على عدم تحريم الرضعات العشر فتزوج من ارضعته ذلك ثم رجع بنى على تحريمها الان
ذلك كله رجوع عن حكم الموضوع وهو لا يثبت بالاجتهاد على الاطلاق بل دام باقيا على
اجتهاده فاذا رجع ارتفع كما يظهر من تنظير ذلك بالنسخ واما الافعال المتعلقة بالموضوع
المتفرعة على الاجتهاد فهي في الحقيقة اما من مشخصات عنوان الموضوع كالملاقات
او من المتفرعات على حكم الموضوع كالتذكية والعقد فلا اثر لها في بقاء حكم الموضوع انتهى
كلامه ولعل مراده رحمه الله من التفصيل المزبور ان الوقايع على قسمين قسم يتعين فيه
الاخذ بمقتضى الاجتهاد بحيث لو صدر من شخص من دون احد الطريقين لا يقع صحيحا
من غير ملاحظة كونه مطابقا للواقع ام لا وقسم يعتبر فيه مطابقة الواقع وعدم

مطابقته ولا يلاحظ فيه مطابقة الاجتهاد وعدمه على وجه لو فرض صدوره من الجاهل
القاصر او المقصر يحكم بالصحة على تقدير مطابقته الواقع فضلا عما يصدر من سالك
مسلك الاحتياط ولازم القسم الاول حيث تعين فيه الاخذ بما يطابق الاجتهاد او التقليد
عدم النقض عند تبدل الاجتهاد او التقليد لان بواسطة التبدل لا يخرج الفعل عن
كونه واقعا على طبق الاجتهاد او التقليد فيكون الحال فيه كالحال في النسخ من حيث
ارتفاع الحكم المنسوخ عن الموارد المتاخرة دون المتقدمة واما في القسم الثاني فلما كان
المفروض عدم تعين الاخذ بمقتضى احدهما وكون المدار على مطابقته الواقع وعدمها فلا بد
من كون اعتبار الاجتهاد والتقليد من باب تحديد المراتبية لا الموضوعية ولازمه النقض لما
عرفت من انه لا ينبغي الخلاف في لزوم النقض بناء على التزام المراتبية في الامارات
لكن يرد عليه بناء على كون مراده رحمه الله من كلامه المذكور ما ذكرناه من التوجيه او لا ان
اعتبار اشتراط الاجتهاد والتقليد في القسم الاول لا يوجب كونهما من باب الموضوعية
لا محالة لانه يمكن اعتبار الاشتراط على نحو الموضوعية وعلى نحو الطريقية فمجرد الاشتراط
اعم من كل واحد منهما ولا دلالة للعام على الخاص بوجه بل مقتضى الاصل هو الحكم بالمراتبية
كما تقدم ولازم المراتبية وجوب نقض الآثار وثانيا نمنع كون شيء من المعاملات مما يتعين
فيه الاخذ بالاجتهاد او التقليد فان المشهور بين العلماء على وجه لم يجد فيه خلافا من احد
الا من بعض الاواخر الذي ننقل كلامه انه لا يعتبر في صحة المعاملات الاجتهاد ولا التقليد
بل لو فرض ايجاد المعاملة حال عدم التقليد والاجتهاد صح اذا فرض انطباق العمل
على الواقع والعلم بانطباق العمل على الواقع يحصل بالاحتياط كان يقرء جميع الوجوه
المحتملة في صيغة البيع والنكاح وغيرهما من العقود والايقاعات او بالاجتهاد او التقليد
المتاخرين مثلا لو فرض ايجاد الجاهل قاصرا كان او مقصرا صيغة النكاح بالفارسية
مثلا ثم قلد ولو بعد مدة مديدة مجتهدا يرى الصحة يحكم بالصحة وكذا لو اتفق

حصول

حصول الاجتهاد كذلك ولو قلد او اجتهد الفاسد يحكم بعدم ترتب الآثار بل لا يبعد
دعوى عدم تعين الاخذ باحد الطريقين في العبادات ايضا بناء على القول بصحة
عبادة المحتاط بل الجاهل اذا كان قاصرا بل مقصرا ايضا اذا فرض امكان نية القربة
منه ومن هنا ظهر ان تقسيم المعاملات على القسمين المذكورين اي ما يتعين فيه الاخذ
بمقتضى الاجتهاد او التقليد غير مستقيم بل الاشبه من المعاملات بعضها يعتبر فيه الاجتهاد او
التقليد هو انه لو سلم اعتبار احدهما في المعاملات فالحق انه لا فرق بين افرادها
فلا بد من التزام الاعتبار في كل المعاملات ولازمه بطلان المعاملات الصادرة عن
المكلفين المقصرين بل القاصرين بل المحتاطين ايضا وفساده غير خفي على احد ممن له خبرة
في الاحكام الشرعية هذا ولكن الذي يظهر من ملاحظة التعليل الذي ذكره على وجوب
النقض في القسم الثاني يأبى عن التوجيه المذكور كما لا يخفى فيحتمل تنزيل كلامه على تفصيل
آخر اختاره بعض حيث جعل المعاملات الاعم من العقود والايقاعات وغيرها على قسمين
احدهما ما هو من قبيل الانشاءات التي لم يتصرف فيها الشارع الا بالامضاء في بعض و
عدّ في الآخر وذلك كالعقود والايقاعات من البيع والنكاح والطلاق وغيرها فان
البيع سبب للنقل والانتقال عرفا وليس سببيته منوطا بالشرع ولم يتصرف فيه الشارع
المقدس الا بالرضاء والامضاء في بعض افراده دون بعض وثانيهما ما لا يكون كذلك
كسائر الامور ما عدى الآثار الخاصة من العقود والايقاعات فانه من قبيل الاحكام
المجعولة من الشارع المقدس في الموضوعات الخاصة الخارجية ولا ريب ان الاحكام من الامور
المنوطة بالاجتهاد والتقليد فاذا فرض انه يعتقد لها اثر شيء كالعصير العنبي مثلا لا بد له
من ترتيب آثار الطهارة فاذا تبدل رأيه الى النجاسة لا بد من ترتيب آثار النجاسة
من اول الامر والا استلزم نقض جملة من الاعمال السابقة وكذا لو بنى على كفاية قطع الحلقوم
في التذكية ثم عدل الى العدم فانه لا بد من الحكم بعدم ذكوة ما ذكيه بقطع الحلقوم في حال

الاجتهاد السابق وكذا لو غسل الثوب المتنجس بالبول في الماء الكر دفعة بناء على اقتضاء اجتهاده
او تقليده ذلك ثم عدل الى العدم فانه لابد من الحكم بنقض الاعمال السابقة المترتبة عليه مما
مما تشترط فيه الطهارة اشتراطا واقعيا لا علميا فانه اذا كان الاشتراط علميا لا ريب في عدم
الانتقاض كعدم انتقاض ما لا يشترط فيه الطهارة اصلا والدليل على التفصيل المزبور
ان الاثر الحاصل من الانشاءات مما لا يكفي فيه الحكم بصحة الانشاء حين وقوعه واجازة
الشارع المقدس له حتى عدم الاجازة والحكم بعدم الصحة لا يؤثر في ذلك الاثر شيئا
من الفساد بل انما يتوقف على حصول ما جعله الشارع رافعا لها كالطلاق بالنسبة الى النكاح
والفسخ بالنسبة الى البيع وغير ذلك فكما صدر البيع عن الوكيل مثلا على حسب مقتضى وكالته
لابد من الحكم بالصحة ولو بعد الرجوع عن الوكالة وكذا الحال في الفضولي مع تحقق الاجازة
فكذا في المقام وبالجملة الرجوع عن القول بجواز العقد بالفارسي انما يفيد تبدل الحكم
من الجواز الى عدم الجواز فلا يؤثر لو اوقعه المكلف بعد العدول واما الاثار الحاصلة
قبل العدول على حسب تكليف الشخص فلا مقتضي لانتقاضها بل حتى مقتضى الاصول
الحكم ببقائها واما الحكم بالنقض في غير اثر الانشاءات من الامثلة المزبورة وما يشابهها
فلانه ليس فيها اثار حاصلة كما في البيع ونحوه يحكم ببقائها حتى بعد تبدل الاجتهاد والتقليد
بل انما الحاصل فيها احكام شرعية من الحلية والحرمة او الطهارة والنجاسة
او غيرها من الاحكام التكليفية او الوضعية بناء على القول بثبوتها للموضوعات
الخاصة كمقطوع الحلقوم او العصير العنبي او الثوب المغسول مرة واحدة ونحو ذلك ولا
ريب ان الاحكام الشرعية وضعية كانت او تكليفية امور مربوطة بالاجتهاد والتقليد
تثبت ما دام الاجتهاد والتقليد وليست من قبيل الاثار المنفصلة كالملكية والزوجية
وغير ذلك ان قلت اي فرق بين البيع مثلا والثوب المتنجس بالبول المغسول في الكر
مرة واحدة فكما تقول ان البيع عن الامور المؤثرة في الملك ثم ينحصر مزيله في الفسخ مثلا

فكذا

فكذا نقول ان الغسل من الامور المؤثرة في الطهارة فاذا حصل الغسل المعتبر شرعا بسبب
الاجتهاد او التقليد لابد من الحكم بالطهارة ثم يتوقف الحكم بزوالها بعد على حدوث
سبب النجاسة وليس فيها تبدل الاجتهاد وكما نقدر ان نقول ان الثوب المغسول
موضوع النجاسة والطهارة من جملة احكامه المربوطة بالاجتهاد مثلا المتبدل بسبب
تبدله كذا نقدر ان نقول ان البيع الفارسي موضوع من الموضوعات ووجوب
الوفاء على حسبه من جملة احكامه المربوطة بالاجتهاد قلت وان كان بين الانشاءات
وغيرها تشابه ما من بعض الوجوه الا ان بينهما فرقا ايضا من بعض الوجوه الاخر منها
ان البيع والنكاح والطلاق والاقرار وغير ذلك من الامور التي هي اسباب بحسب
مداليلها العرفية ولا تحتاج سببيتها الى جعل من الشارع المقدس وانما الشارع المقدس يمضي
بعض الاقسام كالبيع الجامع للشرائط ولا يمضي بعضها كالربا والمنابذة والملامسة وبيع
الملاقيح وغير ذلك من البيوع الفاسدة شرعا بخلاف غيرها مما ذكر فان سببيتها
انما هي من جهة جعل الشارع لها اسبابا وهذا القدر من الفرق كاف في صحة التفصيل
المزبور فانه اذا كان الانشاءات مما لا يحتاج في سببيتها الى جعل من الشارع بل السببية انما
هو مقتضى ذواتها عرفا فبمجرد فرض امضاء الشارع لها لابد من الصحة ومعناها في
المعاملات ترتب الاثار والامضاء يحصل بمجرد مطابقة العمل بمقتضى الاجتهاد والتقليد
ثم بعد حصول الصحة لا يجدي تغير الراي واما غير الامضائيات من الاحكام فليس
كذلك بل هي احكام مترتبة على موضوعات خاصة ونحو ذلك وليس موضوع الاحكام
الشرعية منوطا باعتبار المعتبر حتى بان الانعتبر المرة قيدا او نعتبر كون العقد بالفارسية
او بالمعاطات قيدا فيرجع احدهما الى الاخر والجواب عنه اولا ان الاجتهاد والتقليد
انما يقال باعتبارهما من باب المرآتية او الموضوعية وعلى التقديرين لا معنى للتفصيل
بل لازم الاول القول بالنقض مطلقا ولازم الثاني القول بعدمه ودعوى افادة ادلة

بالاعتبار ظ

الاجتهاد والتقليد المرائية بالنسبة الى غير الانشائيات والموضوعية بالنسبة اليها
فاسد جدا وثانيا نقول ان قولك ان الانشائيات مما يحتاج الى مضلة السببية الحاصلة
لا الى جعل الحكم سببا شرعا غير مستقيم لان مرجع الامضاء الى جعل السببية الراجعة في
الحقيقة الى الاحكام التكليفية من الوجوب والحرمة وغيرهما على ما حققناه في بحث انكار
ثبوت الاحكام الوضعية فانتفى الفرق حقيقة وكون الانشائيات من الاسباب العرفية
ايضا مضافا الى جعل الشارع المقدس بخلاف غير الانشائيات مسلم ولكن لا يجدي في
اثبات التفصيل المزبور مع ان الغسل ايضا من الاسباب العرفية للطهارة فالفرق
بينه وبين الانشائيات لا وجه له اصلا ومن جملة التفاصيل في المسئلة ما حكي عن بعض
من القول بعدم النقض في كل ما كان من قبيل الاسباب اعم من الانشائيات كالعقود
والايقاعات التي هي اسباب عرفية مضافا الى كونها اسبابا شرعية والاسباب الشرعية
الصرفة كالغسل والتذكية ونحو ذلك واما ما لا يكون متعلق الاجتهاد فيه من قبيل
الاسباب بل من قبيل الاحكام التكليفية المحضة فلا بد من النقض والفرق بين هذا
التفصيل وسابقه ان موارد النقض على هذا التفصيل اقل منه على التفصيل السابق فان
مدار الحكم بعدم النقض بناء على التفصيل السابق هو الاسباب العرفية واما بناء
على هذا التفصيل فالمدار على مطلق الاسباب فحاصل هذا التفصيل القول بعدم
الانتقاض مطلقا الا فيما يكون من قبيل الاحكام التكليفية كوجوب الاجتناب عن كل ما يكون
نجسا او ميتة او غير ذلك ويتفرع على هذا التفصيل انه لو بنى المجتهد على طهارة
العصير العنبي ثم بعد تجديد النظر بنى على النجاسة ان يحكم بوجوب الاجتناب
اما لو بنى على كفاية الغسلة الواحدة ثم تغير رايه وبنى على عدم الكفاية فلا يحكم بنجاسة
ما غسله بالغسلة الواحدة على حسب اجتهاده السابق والدليل على هذا التفصيل ان
كل ما تعلق الاجتهاد على سببية شيء كالبيع للملك او الغسلة الواحدة للطهارة او الذبح

حقيقة ظ

للتذكية

للتذكية او غير ذلك ثم اوجد المكلف ذلك السبب في الخارج على حسب الاجتهاد فلا بد من حصول
اثره في الخارج ثم لا معنى لانتقاض الاثر المزبور من الطهارة وحلية الاكل ونحوهما الا بما جعله
الشارع ناقضا له وليس منه تغير الاجتهاد واما الاحكام الشرعية التكليفية فلا ريب في كونها من متعلقات
بالاجتهاد والتقليد وبعبارة اخصر مرجع النقض في القسم الاول الى نقض الاثار الحاصلة في
الخارج ومرجع النقض في القسم الثاني الى رفع الاحكام الثابتة بسبب الاجتهاد والتقليد ومن هنا
يمكن ان يقال انه ليس نقض في الحقيقة وانما يسمى نقضا اذ لوحظ الى الواقعة كنجاسة العصير وطهارة
والا فزمان الحكم بالطهارة مغاير لزمان الحكم بوجوب الاجتناب ولا ريب ان الحكم بوجوب الاجتناب
عن العصير ما دام مقتضى الاجتهاد او النجاسة وعدمه ما دام مؤداه الطهارة ليس من التناقض في شيء
والجواب عنه اولا ان مرجع هذا الى القول بعدم النقض مطلقا ضرورة عدم الخلاف في
وجوب النقض في الاحكام التكليفية بمعنى الرجوع بعد تبدل الراي الى ما يقتضيه الاجتهاد وانما
الخلاف في نقض الاثار السابقة كان يحكم بوجوب الاعادة والقضاء وفساد المعاملات من العقود
والايقاعات وعلى ما يقتضيه التفصيل المزبور لا يحكم بشيء مما ذكر فيتحد مع القول بعدم النقض مطلقا
وثانيا ان الظاهر اتحاد مفاد الدليل اعتبار الاجتهاد والتقليد من حيث الموضوعية والمرائية
وعلى اي تقدير لا وجه للتفصيل المزبور وثالثا ان مرجع السببية الى الاحكام التكليفية بناء
على التحقيق من مذهبنا وهو عدم ثبوت الاحكام الوضعية ثم لازم هذا المفصل القول بعدم
الاعادة والقضاء لان الكلام من جهة الاعادة والقضاء مرجعه الى سببية ما اتاه اولا لا
ام لا فاذا فرض كون مقتضى الاجتهاد والسببية في آن من الاوقات فمقتضاه عدم الانتقاض
واما على التفصيل السابق من تخصيص عدم النقض بالانشائيات فالظاهر القول بالنقض والحكم
بوجوب الاعادة والقضاء ومن جملة التفاصيل ما ذهب اليه صاحب المناهج فانه قال اعلم
ان جميع العقود والايقاعات بل كل ما جعله الشارع المقدس سببا او شرطا او مانعا مما وقع فيه
الخلاف لها حقائق نفس امرية واقعية هي ما قرره الشارع اولا وحقائق ظاهرية وهي ما يفهمه

طها

المجتهد انما وضعه الشارع وهي قد يطابق الواقعية وقد يخالفها ولما لم يكن هنا سبيل
الى الحقائق الواقعية ولا تكليف فوق الوسع فالسبب والشرط والمانع وامثالها الناشئة من هذه
الحقائق الظاهرية ومن البديهيات التي انعقد عليها الاجماع بل الضرورة ان ترتب الاثار
على هذه الحقائق الظاهرية يختلف بالنسبة الى الاشخاص فقد يترتب الاثر بالنسبة الى شخص
ولا يترتب عليه بالنسبة الى اخر كما ان ملاقات النجاسة سبب لنجاسة الماء القليل عند القائل
بها وليست سببا عند اخر ولا شك ان القليل الملاقي نجس للاول طاهر للثاني وكذا قطع
الحلقوم فقط سبب لحلية الذبيحة بالنسبة الى المجتهد دون اخر وكذا ايقاع العقد بالفارسية
مثلا سبب للانتقال عند مجتهد دون اخر ولم يقل احد بان كل ما هو سبب عند مجتهد
وفي نظره او شرطه يجب ان يكون كذلك عند كل الناس بل مقتضى الاصل بقاء العدم فلا يترتب
الاثر الا فيما دل الدليل عليه وهو في حق من ظنه كذلك خاصة ومن هذا يظهر ان ترتب الاثار على
العقود الظاهرية وامثالها ليس من اللوازم الواقعية التي لا يتخلف عنها الشيء نعم القدر الثابت
انها من اللوازم لها بالنسبة الى المجتهد يعلمها كذلك او مقلده ولذا يبنى على الصحة وغيرها ويترتب
عليها الاثار بالنسبة الى المجتهد اخر اذا وقع عن المجتهد الاول ومقلده وكان اثر امتثاله على ترتب
الاثار بالنسبة الى المجتهد الاول ومقلده كما مر مفصلا واما ترتب الاثار بالنسبة الى كل مجتهد
ومقلده فكلا اذ لم يقل احد بان المجتهد الذي لا يكتفي بالفارسية في العقد اذا اتى بها يترتب
عليها الاثر بالنسبة اليه ~~وقال رحمه الله في ورد من كتابه~~ اذا عرفت هاتين المقدمتين
فاعلم ان الحق ان غير المجتهد والمقلد في المعاملات على ثلثة اقسام لانه اما غافل غير متفطن باحتمال
عدم صحة ما اتى به اصلا او غير غافل بل ترك التقليد مسامحة وهو ايضا على قسمين
لان ما صدر عنه من المعاملة اما موافق او مخالف للحكم القطعي الصادر من الشارع او ليس
كذلك اي ليس حكم الشارع في خصوص هذه المعاملة مقطوعا به بل يستخرج الحكم بالادلة الشرعية
الظنية فان كان الاول فحكمه حكم المجتهد او مقلده لانه لكونه غافلا ومعتقدا ترتب الاثر

عليه

عليه ولا تكليف فوقه متعبدا باعتقاده كتعبد المجتهد لظنه والمقلد بفتوى مجتهده ففي
حال الغفلة يكون حكمه ما اعتقده واذا انتبه فان وافق قول من يقلده اعتقاده فهو والا
يكون كالمجتهد المبتدل رايه او المقلد له وقد مر حكمه مستوفى في باب الاجتهاد والدليل الدليل
ولا فرق في ذلك بين ما اذا كان معتقده مطابقا لاحد الاقوال في المسئلة او لم يطابق شيئا
لاتحاد المأخذ الا ان الاجماع هنا اوجب وجوب الارشاد وعدم استدامة الاثر لو كان مخالفا
للمقطوع من الشارع وان كان الثاني اي احتمل مخالف ما يزعم وعدم ترتب الاثر على معاملته
ومع ذلك اقدمها من غير سؤال عن اهله وكان زعمه موافقا للمقطوع من الشرع او مخالفا له
فيترتب عليه الاثر مع الموافقة ولا يترتب مع المخالفة يعني الحكم في حقه ما قطع به من الشارع في هذه
المعاملة اذ للفرض انه ثبت من الشارع قطعا انه قال المعاملة الفلانية سبب للاثر الفلاني
وليس هنا اعتقاد مناط للتكليف والتعبد بخلافه حتى يتعبد به ولا دليل على التقييد في مثله
بعلم واعتقاد فيترتب عليه الاثر في حقه وان احتمل خلافه او ظنه ولا يغير ذلك الاحتمال او الظن
لكونه ماموريا بالسؤال والفحص كما ان من يعتقد حلية الخمر مع احتمال خلافه يحرم عليه الخمر
وان لم يسئل لانه ماموريا بالسؤال وان كان الثالث فالحق عدم ترتب الاثر عليه في حقه
ما دام باقيا على التقليد بل وجود المعاملة كعدمها سواء طابقت احد الاقوال ام لا اذ
المفروض عدم القطع بالوضع الواقعي من الشارع بل انما هو المظنون للمجتهدين فترتب الاثر عليها
انما هو باعتبار حجية ظن المجتهد له ولمقلديه والمفروض انه ليس مجتهدا ولا مقلدا فما
الدليل على ترتب الاثر عليها في حقه ثم ان قلت بعد صدور المعاملة احد المجتهدين فان قلت
من يقول بفسادها وعدم ترتب الاثر عليها فلا اشكال في عدم ترتب الاثر وان قلت من
يقول بترتب الاثر فالتحقيق فيه التفصيل بما مر في مسئلة نقض الفتوى بالمعنى الثالث
فيقال ان ما لم يختص اثره بمعين او معينين كالنجاسة والطهارة والحلية وامثالها يترتب
عليه الاثر فاذا غسل ثوبه من البول مرة بدون تقليد لا يؤثر في الطهارة في حقه ما دام انه غير

مقلد ولو قلد بعده من يقول بكفاية المرة يكون هذا الثوب طاهرا في حقه لان الغسل
المذكور صار سببا للطهارة في حق كل من يقول بكفاية المرة ومقلده ودخل هذا الشخص
ح في هذا العنوان ولا يشترط كونه مقلدا حين الغسل ايضا كما مر فيظهر في حقه وما لا يكون
اثره الا لمعين او معينين كالعقود والايقاعات واسباب شغل الذمة وامثالها فلا يترتب
عليها الاثر اذا ثار هذه الامور لابد وان يتعلق بمعين اذ لا معنى لسببية عقد مخصوص
صادر عن شخص معين على زوجة معينة عليها كل من يرى جواز هذا الامر او من يقلده
وهذا الشخص المعين هو الذي يصدر منه هذا العقد بتقليد من يرى جوازه وهذا
الشخص حال العقد لم يكن مقلدا فلم يترتب في حقه الاثر كما مر واما بعده وان دخل
في مقلديه ولكن لا يفيد ترتب الاثر في حقه لان المظنون للمجتهد سببية هذا العقد متصلا
بصدوره للاثر ولم يصر هذا سببا كما مر واما السببية المنفصلة فليس عليها دليل اذ ليس
هو مظنون المجتهد ولا دليل على كون الدخول في التقليد مثل اجازة المالك والاصل في المعاملات
الفساد هذا مع ان الاصل عدم ترتب الاثر وبعبارة اخرى ضد الاثر كان متحققا قبل
الدخول في التقليد فيجب استصحابه وقال رحمه الله تعالى في باب جواز نقض الفتوى ان
الافعال الجزئية المتحققة حال الرأي الاول من الاسباب والشروط والموانع على قسمين
احدهما ما يكون تاثيره وعدم تاثيره بالنسبة الى شخص خاص واشخاص معينين من غير
تجاوز عنه اصلا كالامثلة الاولى فان العقد الجزئي الواقع على امرأة انما يصير سببا لحليتها
على الزوج المعين من غير مدخلية غيره اصلا واذا كان باطلا لا يكون غير مؤثر في حقه كما
وثانيهما ما ليس كذلك كغسل الثوب المعين من البول مرة فانه يصير سببا لطهارة هذا الثوب
لكل من يرى الاكتفاء بالمرة وغير مؤثر في حق كل من لا يراه كذلك وكذلك قطع الحلقوم في
التذكية اذا قطعه فانه يصير المذبوح المعين حلالا على كل من يكتفي في التذكية بقطع الحلقوم
وعلى مقلديه ويكون حراما على كل من لا يكتفي فيها به فما كان من الاول فلا يجوز النقض فيه

ومما

ومما من الاجماع وساير الادلة يدل عليه واما ما كان من الثاني فانه ينتقض بعد
التغير فيقال ان من يرى غسل المرة غير كاف اذا غسل الثوب مرة يكون نجسا ما دام على
ذلك الراي فاذا تبدل رايه ورأى كفاية المرة يطهر له هذا الثوب وذلك لان
هذا الغسل الجزئي لذلك الثوب المعين مثلا حال ظن عدم كفايته كان غير مؤثر
في حقه لاجل ان هذا الشخص غير مندرج تحت عنوان من يظن عدم كفايته ولذا
كان نجسا لكل من يظن وهذا الغسل بعينه لهذا الثوب بعينه في هذا الحال سبب للطهارة
في حق كل من يرى الكفاية بالاجماع والضرورة ولانه لا يشترط في تطهير الثوب كون الغسل
صادرا ممن يرى كفاية المرة ولا كون الثوب نجسا فاذا تغير راي الشخص الاول واندرج
تحت العنوان الثاني لابد وان يكون الثوب طاهرا في حقه ولا يشترط ان يكون الغسل ايضا
صادرا حال تغير الراي لان ظنه ح حجة في حقه ومظنون الحاصل بسبب الادلة الشرعية ان
الغسل مرة سبب للتطهير مطلقا وليس مقيدا بان الغسل المتحقق حال هذا الظن كذلك
تقييد في شيء من الادلة الظنية بذلك اصلا ولذا ترى المجتهدين اذا احدثوا وقايع
قبل اجتهادهم فيها واستقر منهم يتاملون في حكم المسئلة بعد حدوثها ويحكمون بحكمهم
على الحادثة السابقة بما استقرت عليه ارائهم بعد الاجتهاد وليس المراد ان الغسل السابق
صار سببا ح بل سببيته تحققت اولا ولكن لم يكن هذا الشخص داخلا في عنوان من تحققت
في حقه السببية ودخل فيه ح كما ان من وقف شيئا على ضيفه فصار شخص بعد مدة
ضيفا له فانا لوقفية عليه لا تتحقق ح بل الدخول في العنوان في هذه الحالة وعلى هذا
فلا اثر للاستصحاب المذكور لثبوت السببية في حق من دخل في هذا العنوان ولا عدم
السببية اولا كان لمن دخل في عنوان اخر فقد تغير الموضوع واما الاجماع المذكور فمما
بالاول ظاهر بل يمكن دعوى الاجماع على النقض في الثاني اقول ومحصل كلامه
يرجع الى التفصيل بين الوقايع التي يكون الثابت فيه بالنسبة الى شخص او اشخاص معينين

وغيرها لكن يرد عليه عدم صحة التفصيل بعد ما عرفت من انتفاء الدليل النقض
مطلقا نظرا الى ان المدار في التاثير على ما يطابق الواقع دائما والكاشف عن المطابقة
وعدمه انما هو هو ظن المجتهد ثم لو سلم التاثير الواقعي في الوقائع الشخصية الا ان
المقدار المعلوم انما هو التاثير بالنسبة الى من اجتهد الصحة ما دام لم يجتهد خلافه
واما بعد اجتهاد خلافه فلا بل يجب ح ترتيب اثار الاجتهاد الثاني والقول بانه
هو الواقع واستبعاد كون الواقع من باب الامور الاضافية في غير محله هذا
تمام الكلام في نقض الشخص فتوبه بسبب تغير الراي وتبدله واما الكلام في ترتيب
المجتهد او المقلد اثار الصحة على فعل مجتهد او مقلد اخر اذا لم يكن العقد صحيحا في نظره
على حسب ما يؤدي اليه اجتهاده او تقليده كان يشتري شخص شيئا بيع المعاطاة او عقد
على رضيعة بعشر رضعات لاداء اجتهاده او تقليده الى الصحة فهل لمن لا يرى الصحة
فيهما ترتيب اثار الصحة كالاكل من الخبز المشترى بالمعاطاة وترتيب لوازم الزوجية
الواقعية في المثال الثاني ام لا فيه وجهان والمسئلة مشكلة ولم يذكروا لها عنوانا مستقلا
فيما رايناه من كتب الاصول لكن الذي يمكن استفادته من ملاحظة كتب الفروع
انه لا يجوز ترتيب الاثار بل يجب على كل مكلف الحكم بفساد كل ما يؤدي نظره الى فساده
من اي شخص صدر وكذا الصحة بل يظهر مما في تمهيد القواعد كونه مفروغا عنه
حيث ذكر للمخطئة ثمرات منها لزوم اعادة الصلوة الى القبلة الاجتهادية اذا
انكشف كونه خطأ ومنها عدم جواز الاقتداء عند مخالفة الامام والماموم في
الاجزاء والشرائط فمن جملة كلماتهم التي يستفاد منها ذلك ما ذكره الشهيد رحمه الله تعالى
في ذكراه من انه لا يجوز الائتمام بمن يخالف في الفروع كوجوب السورة ونحوه كما لا يجوز
الاقتداء عند المخالفة في الاصول ومنها ما ذكره في بيانه من انه اذا نسي الامام
سجدة من صلوته لا يضر في صحة الاقتداء واما لو نسي سجدتين في ركعة واحدة

فيجب

فيجب على الماموم اذا علم بالحال المفارقة فتم ومنها ما ذكره العلامة في القواعد
من بناء صحة صلوة الماموم عند العلم بنجاسة لباس امامه على القول بعدم وجوب
اعادة اذا فرض علم الامام بالنجاسة بعد الفراغ مع بقاء الوقت الا ان يقال ان الكلام
في ترتيب الاثار على فعل الغير اذا كان فعله على حسب ما يؤدي اليه اجتهاده لا مطلقا
حتى اذا كان ناشيا عن السهو والنسيان كما لكن لا يخفى ان الصلوة المذكورة ظاهر فيما ذكرنا
وان كان اصل المسئلة خارجا عما نحن فيه وكيف كان فالتحقيق هو القول بعدم
ترتيب الاثار لما قدمناه من الدليل على وجوب النقض عند تبدل الراي فان مقتضى
دليل حجية اجتهاد الشخص وتقليده عدم ترتيب الاثار على ما يراه فاسدا من دون
فرق بين ازمنة صدور الفعل ولا بالاشخاص اللذين يصدر منهم الفعل فكما اثبتنا
في السابق ان مقتضى القاعدة الحكم بفساد الصلوة التي فعلها على وفق اجتهاده السابق اذا
فرض اداء اجتهاده اللاحق الى فساده لعموم الموضوع في الاجتهاد اللاحق بالنسبة الى ازمنة
صدور الفعل فكذا القول هنا ان مقتضى القاعدة الحكم بالفساد اذا كان الفعل فاسدا على
حسب اجتهاد المكلف وان كان الفاعل مراد صحيحا وقد فصل الفاضل النراقي في المناهج
بما سمعت وقد حكينا عبارته المتعلق بما نحن فيه على طوله وحاصله الفرق بين
الامور المؤثرة بالنسبة الى شخص او اشخاص كالبيع والنكاح ونحوهما وغيرها كالطهارة
والنجاسة والحلية والحرمة فاذا اشترى شخص خبزا بالمعاطاة يحكم بالملكية الواقعية
له فيحل لمن يرى المعاطاة فاسدا الاكل منه وهكذا بخلاف ما لو غسل النجس مرة من يرى
كفاية المرة او ذبح من يرى كفاية قطع الحلقوم في التذكية فانه لا يجوز لمن يرى وجوب
المرتين او وجوب قطع الاوداج الاربعة ترتيب اثار الطهارة والحلية بل يجب الحكم
بالنجاسة في المغسول والحرمة في المذكى بالتذكية المذكورة ثم الظاهر ان الصحة في العبادات
كالصلوة والصوم ونحو ذلك من قبيل القسم الاول عند المفصل المذكور بل صرح به

في بعض كلماته حيث قال لو ذبح مجتهد او مقلد مجتهد رأى الاكتفاء بقطع الحلقوم
خاصة لقطعه كله فلا يجوز لمن يرى وجوب فري الاوداج الاكل من ذبيحته الى ان قال
والفرق ان الصحة في الصلوة ومثلها من العبادات موافقة المامور به اي موافقة
الفعل لما امر به فاعله لا لما امر به كل احد فكل فعل شخصي صدر من فاعل يكون صحيحا
اذا كان موافقا لما امر به ولا يكون هذا الفعل الشخصي صحيحا وفاسدا من جهتين
اذ الفساد هو عدم المطابقة لما امر به فاعله لا غيره فليس الاربع ركعات التي لا يصليها
الحاضر وعدمها لما امر به المسافر نعم لو فعل هذا الفعل فاسد من غير هذا الفاعل
كالمسافر معناه انه لو فعل مثل ذلك الفعل يكون فاسدا لان هذا الفعل الشخصي
فاسد ومنه يلزم اتصاف هذا الفعل الشخصي بالصحة والبطلان من الجهتين فيقال
الصلوة الرباعية صحيحة من الحاضر فاسدة من المسافر بمعنى صحة الفرد وفساده
واذا كان هذا الشخص صحيحا مطلقا فيكون الاقتداء به صحيحا اذ لم يثبت الا وجوب
الاقتداء بالصلوة الصحيحة واما لزوم صحة مثلها من المقتدي لو اتى به فلم يثبت
واما غير العبادات فالصحة فيه بمعنى ترتب الاثر ويمكن ترتب اثر الفعل بالنسبة
الى شخص دون اخر ولم يثبت في الافعال التي يصير متعلقا للاجتهاد وتختلف باختلافه
من المعاملات الا ترتب اثره بالنسبة الى من ادى اجتهاده الى صحته دون غيره انتهى
ان قلت الكلام المزبور ليس صريحا فيما ذكر من كون الصلوة من قبيل البيع والنكاح ونحوه
فضلا عن الصراحة بل المستفاد منه انما هو كون الصلوة مثل البيع بناء على القول
بالتصويب لا مطلقا قلت نعم ولكن انما ادعينا صراحة الكلام المزبور بمؤنة ما اختاره
المفصل المزبور من القول بالتصويب في الاحكام الثانوية هذا بالنسبة الى ترتب
اثار الصحة بالنسبة الى عبادة الغير من جواز الاقتداء ونحوه واما الكلام في العبادات
بالنسبة الى لزوم الاعادة والقضا فالذي يظهر منه ايضا التفصيل حيث قال

في مسئلة

في مسئلة الجاهل ان التحقيق الشامل للخاطي والجاهل ولو بنسيان او غفلة ان يقال
ان المفروض اما خاطي او جاهل وعلى التقديرين اما ان يكون خطائه او جهله
متعلقا باصل العبادة او جزئها او شرطها وعلى التقادير اما ان يكون متعلقا
بالحكم او الموضوع فالاول وهو الجاهل العبادة كمن لم يعلم وجوبها او نسيه والوجوب
عليه ظاهر والثالث وهو الخاطي في حكم الجزء او الشرط كمن ظن عدم وجوب السورة
وصلى ثم تبين خلافه في الوقت فان كان في المورد امر بالمقيد بالجزء او الشرط شامل
لذلك الشخص مع هذه الحال يجب عليه الفعل ثانيا والا فلا لان مقتضاه ح وجوب
الجزء على من وجب عليه الكل والاصل عدم وجوبه على هذا الشخص فالاول كما اذا حدث
بعد الصلوة على مثل قوله صل مع السورة والوقت باق فيجب عليه الفعل ثانيا لشمول
الامر له وعدم الدليل على التقييد بمن لم يصل اولا والاجزاء عن الامر لا ينافي وجوب
الاعادة لان هناك امرين مطلق ومقيد والاجماع على اتحادهما انما هو في غير ذلك
الشخص والثاني كان عمل على مثل قوله السورة واجبة في الصلوة فان معناه وجوبها
على من يجب عليه الصلوة ووجوبها عليه غير معلوم ولا يتوهم صيرورة المطلق ح
مقيدا فيظهر ان معنى قوله صل مع السورة وهو شامل لذلك الشخص لمنع تقييد
المطلق وان وجب التقييد كما حقق في بحث المطلق والمقيد فالمطلق امر بالمهية
وقد امتثله ويظهر من دليل التقييد وجوب القيد لا مطلقا بل على من وجبت عليه
المهية ووجوبها عليه غير ثابت فان قلت يفهم من دليل القيد وجوب المهية
مع القيد وبانضمامه الى الامر بالمطلق يصير امرا اخر شاملا لهذا الشخص قلنا
لا نم بل المفهوم مجرد وجوب القيد حين وجوب المهية ولو كان دليل القيد او
الاصل الاجماع يكون عدم الوجوب اظهر وهو الجاهل بحكم الجزء او
الشرط كمن لم يعلم وجوب السورة فهو كالسابق ايضا وهو الخاطي في موضوع

الرابع

الخامس

العبادة كمن ظن ان صلوة الظهر وراء هذه الهيئة واتى به وظهر له الحال
في الوقت فيجب عليه الفعل لشمول اطلاق دليل وجوب الصلوة له وامكان الامتثال
الا ان صلوة الظهر وراء هذه الهيئة واتى به وظهر له الحال في الوقت فيجب
عليه الفعل لشمول اطلاق دليل وجوب الصلوة له وامكان الامتثال الا ان يكون الدليل
الاجماع فان قلت اذا اتى بما ظن انه الصلوة فقد اتى بما امر به لتعبده بظنه والاتيان
به يقتضي الاجزاء قلت الاجزاء بالمامور به بذلك الامر والمتحصل بعد الفهم امر
اخر فانه يفهم في الوقت ان الشارع قال له افعل هذه الهيئة وهو شامل له ويتمكن منها
فيجب عليه وفرقه مع سابقه ان هذا الفهم جعل الامر الاول امرا وراء السابق فان
قيل معنى صل افعل ما علمت انه صلوة وفداني به ولا تكرار قلت بل المعنى افعل
هذه الهيئة ان علمت انها صلوة وهو الجاهل بموضوع العبادة كسابقه
ايضا وهو الخاطي في موضوع الجزء او الشرط فان اخطأ في مفهومه كمن ظن ان
المراد بالمغرب الغروب فصلى ثم تبين له في الوقت انه زوال الحمرة فالظاهر وجوب
الفعل للامر في سابقه ان كان دليل الجزء او الشرط موجبا للتقييد كما مر في الرابع وان
اخطأ في مصداقه كمن ظن زوال الحمرة قبل حصوله فالاصل عدم وجوب الفعل ثانيا اذ
ليس هناك الا امر واحد وهو الصلوة حين علم بالزوال وفداء امثالها والكلام من
وهو الجاهل بموضوع الجزء او الشرط كمن صلى حين سقوط القرص مع جهله بانه هل هو
الوقت او بعد الزوال غير ملتفت الى الخلاف او مع جهله بزوال الحمرة وعدمه
وعلمه بان الوقت الزوال غير ملتفت الى احتمال العدم فالاصل في الجميع وجوب الفعل
ثانيا لتعلق الامر وامكان الامتثال واما صحة ما اتى به فهو لا يقتضي الاجزاء عن ذلك
الامر بل عن امر اخر تعلق به بلسان العقل وهذا امر صادر عن لسان الشرع ثم لا فرق
فيما ذكرنا في الخاطي من وجوب الاعادة في بعض اقسامه بين ما اذا كان تبيين خطائه

بالعلم

الدرس السابع

بالواقع او بالاجتهاد لجريان الدليل فيهما انتهى كلامه اقول وحاصل التفصيل
وجوب فعل العبادة ثانيا بعد انكشاف الخطأ اذا كان هناك عنوان يقتضي
ذلك وعدمه مع العدم لكن الجواب عن الكل قد ظهر مما مر منا وحاصله انه لا يلزم
القول بالتخطئة وجوب نقض اثار الاجتهاد السابق بعد انكشاف الخطأ وكذا نقض
ما فعله الغير ولو على حسب اجتهاده اذا كان مخالفا لاجتهاد الشخص نعم لو قلنا
بالتصويب ولو في الاحكام الثانوية يكون القول بعدم النقض مما له وجه لكنه باطل
عندنا بل يمكن ان يتى على تقدير التصويب ايضا لانه القول المذبور اي وجوب ترتيب
الاثر على الاجتهاد السابق وكذا على فعل الغير اذا فرض كون الفعل المذبور فاسدا
عند الشخص فان غاية التصويب الحكم بكون الفعل صوابا بالنسبة الى المجتهد في صحته
ما دام كذلك لا الصوابية مطلقا حتى بعد الرجوع وحتى بالنسبة الى من يرى فساده نعم
انما يصح ترتيب الاثار اذا دل الدليل على كفاية الصوابية في الجملة ولو عند الفاعل نفسه
في لزوم ترتيب اثار الصحة من الغير مطلقا كما لو فرض قيام الدليل مثلا على كفاية
الصحة الواقعية في صلوة الامام بالنسبة الى الامام نفسه ولو فرض ان المامور لو فعل
مثله يكون فعله فاسدا فح يصح لمن يرى وجوب السورة الاتمام بمن يرى عدم وجوبها
وتاكها حين الفعل لكفاية الصحة الواقعية في صلوة الامام وعدم اشتراط الصحة بالنسبة
الى المامور ايضا كما هو المفروض ودعوى ثبوت عموم هذه القاعدة على معنى وجوب
ترتيب الاثار على فعل الغير من كل احد اذا فرض مطابقته للواقع بالنسبة الى الفاعل نفسه
فهم جدا فضلا عن دعوى كفاية مجرد الشرعية في نظر الفاعل في ذلك اي في وجوب
ترتيب الاثار ولو قيل بالتخطئة ثم القول بالصحة بعد انكشاف الخطأ وكذا القول
بوجوب ترتيب الاثار على فعل الغير مع اقتضاء الاجتهاد فساده انما هو فيما لا
مدخلية له كالمسائل النظرية مثل مسئلة الفضولي والمعاطاة وغيرهما من مسائل

العبادات والمعاملات واما لو كان ما اتى به الفاعل على حسب اجتهاده مخالفا لضرورة
او اجماع ظاهر فلا قائل بوجوب ترتيب تلك الاثار والحكم بالصحة كيف والحكم
بالصحة في مثله مخالف للضرورة او الاجماع ثم يكفي بحث الموافقة لاحد الاقوال او
الامارات في الحكم بصحة اعلامه عند الفاضل التقي حيث قال في القوانين ان الفاعل
الجاهل اذا اعتقد ان حكم الله في حقه هو جواز العقد فالظاهر ترتب الاثار
وصحته ما لم يظهر كونه بالحلال بان يكون خارجا عن الاقوال في المسئلة ومن مقتضى
الامارات الشرعية القائمة عليها فاذا كان موافقا لاحد الاقوال فهو كما لو كان
مقلدا لاحد المجتهدين المختلفين فكما لا يجوز نقض فتوى المجتهد المخالف فلا يجوز
نقض ما بنى عليه ذلك الفاعل واورد عليه في المناهج بانه لا ينبغي الارتياب في ان
العامي الغافل اذا اعتقد صحة العقد وقطع بحلية الزوجة له يصير عليه حلالا ولكن
ذلك لا يختص بما اذا كان موافقا لاحد الاقوال بل هو كذلك وان لم يكن موافقا للقول
اصلا وقياسه على نقض المخالف للقاطع من فتاوى المجتهد باطل لما عرفت من ان
نقضه انما هو لاجل كشفه عن تقصيره ولذا لا ينقض لو علم عدم التقصير كما مر ولا
تقصير هنا لكنك بعد ما عرفت ما تقدم تعرف ما في الكلامين المذكورين من الضعف
كما تعرف ضعف القول بجواز ترتيب المجتهد او المقلد اثار الصحة على ما فعله غيره
على حسب ما يؤدي اليه اجتهاده او تقليده وان كان الفعل غير صحيح عنده لعدم ما يدل
عليه الا ما يستفاد من ملاحظة كلام بعض في كتب الفروع من عدم الدليل على اشتراط
ان يبدء من الصحة في الجملة في ترتيب الاثار مثل الاقتداء في الصلوة مع مخالف الامام و
المأموم في الاجزاء كالسورة مثلا او الشرائط كالقبلة مثلا والاكل من الخبز المشترى
بالمعاطاة ونحو ذلك غاية ما يدل على عدم الكفاية وانه يشترط صحة الفعل في
نظر الشخص في ترتيب الاثار ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية فالمستفاد

من ظواهر

من ظواهر الخطابات الشرعية ذلك لكن يرد عليه بعد التسليم انه فرع كوننا مخاطبين
بالخطابات المذكورة وهو خلاف التحقيق لما حقق في محله من ان الخطابات مختصة
بالمشافهين واشتراكها معهم انما هو في الاحكام الثابتة بالنسبة اليهم لا في العمل
بظواهر الخطابات ان قلت فائدة الاشتراك تكفي في اثبات ما ذكر ولا حاجة
الى اثبات عموم الخطاب وذلك لانه اذا ثبت بظواهر الخطابات كون تكليفهم مراعات
الواقع فنقول مقتضى قاعدة الاشتراك كوننا مثلهم في لزوم مراعات الواقع ولازمه
عدم ترتيب اثار الصحة على ما نراه فاسدا ولو فرض صدوره عمن يراه صحيحا على حسب
اجتهاده او تقليده قلنا عدة المدرك في قاعدة الاشتراك انما هو الاجماع ولا اجماع
في خصوص المسئلة المذكورة فلا ينفع التمسك بالقاعدة المذكورة والجواب ان القاعدة
المذكورة اجماعية وهو يكفي في اثبات المدعى ولا حاجة الى كون خصوص المورد
ايضا اجماعية وذلك لان مقتضى الاجماع انعقاد الاجماع على القاعدة ووجوب البناء على
مقتضاها ما دام لم يقم دليل خارجي على خلافها والمفروض في المقام المذكور عدم قيام
دليل على عدم الاشتراك مع المخاطبين فلا بد من البناء على الاشتراك فيثبت لزوم مراعات
الواقع وذلك نظير الاجماع على قاعدة البراءة فان مقتضاه وجوب البناء عليها كل
ما شك في التكليف ما لم يقم دليل خاص على خلاف مقتضاها فلا يقدح في التمسك
بها الخلاف في البراءة في خصوصيات موارد ها ثم انه بقي التنبيه على امرين

في بيان الفرق بين مسئلة الاجزاء ومسئلتي المرة والتكرار وتبعية الاداء للقضاء
وعدمه فانه ربما يتوهم ان لازم القول بالاجزاء افادة الامر المرة ولازم عدمه التكرار
فرجع المسئلتين الى امر واحد وكذا يتوهم ان لازم القول بالاجزاء احتياج القضاء
الى امر جديد من الشارع المقدس ولازم القول بعدمه تبعية الاداء للقضاء لكن
التحقيق مغايرة مسئلتنا هذه لكلتا المسئلتين وعدم كون شيء منهما منفيا

عن الاخرا ما مغايرة مسئلتنا مع مسئلة المرة والتكرار فلان القائل بالمرة له القول
بالاجزاء في مسئلتنا هذه وعدمه اما صحة القول بالاجزاء فظاهر واما صحة
القول بعدم الاجزاء فكذلك ايضا بناء على كون مراد القائل بعدم الاجزاء صحة قيام
دليل من الخارج على اتيان الفعل ثانيا فان الفرق ح بينه وبين القول بالتكرار ظاهر
واما بناء على كون المراد من عدم الاجزاء لزوم التدارك بعد الفعل من دون حاجة
الى قيام دليل من خارج فربما يتوهم منافات القول بالمرة معه لرجوعه ح الى التكرار
الا ان الفرق مع ذلك بينهما غير خفي فان القائل بالمرة يلتزم بانه حصل المامور به في
الخارج الا انه لا يقتضي عقلا الاجزاء بل يمكن دلالة الامر او الدليل الخارجي على وجوب
الاتيان ثانيا بعنوان التدارك بخلاف القائل بالتكرار فانه لا يقول بانه حصل
المامور به في الخارج بل يقول بتوقف حصول على حصول التكرار على الوجه المعتبر فظهر
ان القائل بالمرة لا يلزمه القول بالاجزاء وان قوله بعدم الاجزاء لا ينافي قوله
بالمرة نعم بناء على كون المراد من عدم دلالة الامر على الاجزاء دلالته على عدم الاجزاء
ووجوب التدارك ثانيا كما هو ظاهر كلام الفاضل القمي يشكل للقائل بالمرة القول
بعدم الاجزاء فان مرجع كلامه ح بصيرورة الى ان الامر يدل على المرة وان الاتيان به لا يجزي
بل لا بد من التدارك ولا يخفى التناقض بين المدلولين وان لم يكن راجعا الى القول
بالتكرار ايضا لكن الذي يسهل الخطب ضعف تخريج محل النزاع على الوجه المزبور
بل الاوجه ما عرفت سابقا من كون المراد منه امكان قيام الدليل من نفس الامر او من
الخارج على اتيان المامور به ثانيا على وجه التدارك وكذا القائل بالتكرار له القول بعدم
الاجزاء وهو ظاهر وله القول بالاجزاء سواء قلنا بان مراد القائل به اقتضاء الامر
سقوط اتيان المامور به ثانيا او عدم اقتضائه بالاتيان به ثانيا فيكون الاتيان من
باب التشريع وبالجملة مسئلة المرة والتكرار موضوعة لتشخيص ان المامور به



ماذا او مسئلة الاجزاء وعدمه موضوعة لبيان انه اذا علم المكلف المامور به واتى به على
الوجه الذي امر به هل يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط المامور به وعدم لزوم الاتيان به
ثانيا ام لا فاحدى المسئلتين من قبيل الصغرى للمسئلة الاخرى ولذا ينبغي تقديم مسئلة
المرة والتكرار على مسئلة الاجزاء واما مغايرتها لمسئلة بقية القضاء للاداء
وعدمه فلان القائل بكون القضاء بامر جديد ان يقول بالاجزاء كما هو ظاهر وبعدمه
بناء على ما هو الظاهر المتبادر من كون المراد من عدم الاجزاء ما عرفت واما بناء على
الاحتمال الاخر من كون المراد من عدم الاجزاء اقتضاء الامر عدم الاجزاء فلا يخلو القول به
مع القول باحتياج القضاء الى امر جديد من تناقض اذ لا يتعقل التزام كون الامر دالا
على وجوب تدارك المامور به مع فرض اتيانه على وجهه وعدم دلالته على التكرار التدارك
على تقديره الفساد وكذا يجوز للقائل بان القضاء بالامر الاول القول بكل من الاجزاء
وعدمه من دون فرق بين الاحتمالات المذكورة في تخريج محل النزاع وبالجملة مسئلة
الاجزاء انما هو على تقدير الاتيان بالمامور به على وجهه واما مسئلة بقية القضاء للاداء
وعدمه فانما يجري على تقدير عدم الاتيان به على وجهه فبين المسئلتين مرتبتين بعيد
قد ذكروا في باب الحج انه لو احرم بغير غسل الاحرام او صلوتها عامدا او جاهلا
ذكرا او انثى ناسيا يستحب تدارك ما تركه من الغسل او الصلوة واعادة الاحرام لما
ورد في الصحيح بعد السؤال عما تقدم من قول العبد الصالح بعيده بعد حمل الامر
على الندب بقرينة الشهرة وغيرها وربما ينافي منافاته لما تقدم من اقتضاء
الاتيان بالمامور به الاجزاء وعدم تعقل عدمه ومن هنا قال ابن ادريس
على ما حكاه في لف بعد ان حكى ذلك عن الشيخ انه ان اراد نوى الاحرام واحرم ولبى
من دون صلوة وغسل فقد انعقد احرامه واي اعادة تكون عليه وكيف يتقدر
ذلك وان اراد انه احرم بالكيفية الظاهرة من دون النية والتلبية فيصح ذلك ويكون

الصغرى ٢

الثاني

لقوله وجه ولا ريب في متانته على تقدير ارادة الشيخ وجوب الاعادة اذ لا يعقل
الوجوب بعد فرض استحباب الصلوة والفعل واتيان المامور به على وجهه وان لم يكن
على وجه الكمال ولكن تحقيق ارادة الشيخ وغيره الاستحباب بل هو مفروغ منه عند
الكل فلا غبار على الحكم باستحباب الاعادة وان كان ناويا للاحرام وملبيا على الوجه الذي
المعتبر في الشرع وقد ورد نظير ذلك في الصلوة ايضا حيث وقع الاجماع على استحباب
اعادة الصلوة مع الجماعة وان اسر بخيار اجهها اليه وليست الاعادة لتدارك خلل في نفس
المامور به حتى يقال بعدم تعقله بل انما التدارك خلل في كمالها وكذا ورد اعادة الصلوة لناسي
الاذان مع ظهور الاجماع على استحبابه لكن لا يخفى الفرق بين الصلوة والاحرام من جهة امكان
ارجاع الاستحباب فيها على ناسي الاذان الى استحباب قطع الصلوة والابتداء من الاول و
اما الاحرام فلا ينقطع بقصد القطع ولا غيره بل يحتاج الى الاتمام او ما يقوم مقامه من
الصد والاحصار ومن هنا يتعين الاول للاعتبار في الاحرام بخلاف الصلوة فان الثاني
هو المعتبر في الامتثال اللهم الا ان يقال ان الخروج من الاحرام وان انحصر فيما ذكر بحسب
الخلافات الادلة الا انه يمكن في خصوص المقام جعله نظير الصلوة والقول بانقطاعه بمجرد قصد
الخروج عنه والشروع في التدارك نظرا الى ظاهر الامر في الصحيحة بالاعادة ومن هنا
اختار وجوب الاعادة في الرياض وقال ان المتبادر من الاعادة ابطال الاول وقد صرح في
الاصول بانها عبارة عن الاتيان بالشيء ثانيا بعد الاتيان به اولا لوقوعه على نوع خلل وان كان
لا يخفى ما فيه من عدم صحة تنزيل ما في النصوص من الالفاظ على ما يقتضيه الاصطلاح المتاخر
بعد كون المتبادر من النص كالفتاوى ووقوع ما ياتي المكلف من الاحرام ثانيا على صفة الاستحباب ولا اشكال
في التزام الاستحباب بجدد النية والتلبية من باب مقدمة تحصيل الكمال وبالجملة القول بوجوب الاعادة لا يخلو من منافاة
لما قدمناه واما القول بالتخيير بين الاعادة في المسئلة المذبورة ونظائرها فلا ينافي ما تقدم بوجه من الوجوه
لكونه من مقتضيات امر جديد وتدارك الخلل الواقع من حيث الكمال لا من حيث الاجزاء فدعوى المسئلة بعون الله تعالى

البحث في المنطوق

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر ولا تعسر

البحث في المنطوق والمفهوم وقبل الخوض لا بد من بيان امور ان العام
والخاص والاطلاق والتقييد والاجمال والبيان والحقيقة والمجاز الى غير ذلك من التقسيمات
في باب الالفاظ انما هي من صفات الالفاظ باعتبار دلالتها على المعاني وليست من صفات
الدلالة ولا المدلول بخلاف المفهوم والمنطوق فانهما ليسا من صفات الالفاظ اتفاقا
بل اما من صفات الدلالة او المدلول على الخلاف الذي ياتي اليه الاشارة كما ان الجزئية و
الكلية ايضا من صفات المعاني وان كان بينهما فرق من جهة ان اتصاف المدلول او الدلالة
بالمنطوقية والمفهومية مشروط بكونهما لفظيين بخلاف الكلية والجزئية كما في التقسيم
الى المفهوم والمنطوق غير التقسيم الى الحقيقة والمجاز والعام والخاص ونحوهما
قد عرف المنطوق والمفهوم بتعريفات كثيرة واورد على كل واحد منها امور
لكن انما يتجه كثير من الايرادات بناء على الاتفاق منهم على كون المنطوق او المفهوم معنى
واحدا وانما اختلافهم في التعبير عن ذلك المعنى الواحد المتفق عليه واما بناء على
كون الاختلاف مبنيا على الاختلاف في المعنى فلا يتجه كما لا يخفى ثم المشهور بعد كون الاختلاف
في المعنى لا في التعبير هو ما ذهب اليه الاكثر وذلك لمكان كون المسئلة راجعة الى
تعيين المعنى المصطلح عليه ولا ريب انه من الامور التوقيفية ولا سبيل الى تعيينه على
تقدير الخلاف الا بما ذكره من ذهاب الاكثر فلو لم يتحقق كثرة يظن معها لا بد من التوقف
والذي ينسب الى الاكثر هو ما عرفه به الحاجبي على ما فسره به العضدي كما سيعرف ونحن
وان لم نحقق الكثرة لكن مع ذلك يمكن القول بكفاية النسبة المذبورة في ذلك لكونه سببا

٢ فالاولى البناء عليه

للترجيح فى الجملة ٢ هل بين المفهوم والمنطوق واسطة ام لا لا يخفى ان مقتضى
ما عرفه الحاجى عدم الواسطة لانه جعل المنطوق ما يكون فى محل النطق والمفهوم ما يكون
لا فى محل النطق نعم وان كانا ضدين لمكان كونهما وجوديين الا ان اخذ القيدين بين
المتناقضين فى مفهومهما يقتضى عدم الواسطة بينهما كالنقيضين لكن لا يخفى ان هذا اى
عدم الواسطة انما هو بالنسبة الى افراد المقسم والا فلا ريب فى كون غير المقسم واسطة
كمثل المفردات كزيد والدلالات العقلية ليس بمنطوق ولا مفهوم بناء على تعريف المذكور
لعدم كونه حكما حتى يصدق عليه كونه فى المحل المذكور وعدمه لا ريب فى كون
الدلالة المطابقية منطوقا بل منطوقا صريحا واما التضمنية منها فظاهر الاكثر كونها
منطوقا ايضا وان وقع الاشكال لبعضهم فى انها صريحة او غير صريحة لكن لازم من قال
بكون مفهوم الشرط من باب التضمن كونه اعم من المفهوم والمنطوق وانقسامه اليهما واما
الالتزام فعن بعض الافاضل كونه مفهوما فيكون مساويا فى الصدق معه ولازمه
كون دلالة الامر على الوجوب ووجوب المقدمة وحرمة الضد من باب المفهوم
فضلا عن دلالة الاقتضاء والايماء والاشارة والذى يظهر من الاكثر كونه اعم من المفهوم
والمنطوق وانقسامه اليهما فمثل دلالة الامر على الوجوب وغيره مما ذكر منطوق ومثل
دلالة الشرط على الانتفاء عند الانتفاء ونحوه مفهوم وهذا هو الاظهر لما عرفت
من ان المدار فى امثال هذه على ما يظهر من الاكثر ومن هنا تعرف نسبة قسمة الدلالة
الى الثلثة المعروفة من المطابقة واخويها الى التقسيم بالمفهوم والمنطوق من حيث التداخل
والتقابل ظاهر الاكثر كون التغاير بين المفهوم والمنطوق حقيقيا فلا يصدق شئ
منهما على ما صدق عليه الاخر فما يستفاد من المحكى عن بعض من ان الاختلاف بينهما باعتبار
الحيثيات والاعتبارات فان جعل المفهوم فى اية التفيف هو الحرمة وموضوعه هو
الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم هو حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين

فهو مذكور

الاول

احدهما

وثانيهما

فهو مذكور وكذا الحمل وانه الحمل فى الاثنين غير جيد عرف الحاجى وجماعة
المنطوق بما دل عليه اللفظ فى محل النطق والمفهوم بما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق
ويستفاد منه امران كون المقسم فى المفهوم والمنطوق الدلالة اللفظية و
الدلالات العقلية لا توصف بشئ منهما كونهما من صفات المدلول لمكان اشتمال
التعريف على الضمير المجرور بعلى بعلى الراجع الى الصلة ولا يستقيم بظاهره الا بناء على جعل
الموصول كناية عن المدلول او ما يساوقه لا الدلالة فيما قيل من ان التعريف المذكور
يحتملها كما ترى وهذا هو ما صرح به جمع وحكى عن اخرين لكن عن الشهيد الثانى
والعضدى والحاجبى القول بكونها من اوصاف الدلالة وهو وان كان يؤيده عد
دلالة الاقتضاء والاشارة والايماء من المنطوق الا ان الاظهر مع ذلك الاول لانه المتبادر
ظاهرا ولانه ظاهر الاكثر والتاييد بما ذكر لا يخفى ما فيه وكيف كان يحتمل التعريف
المذكور معنيين احدهما ولعله هو الظاهر منه ان يجعل الضمير المجرور لغوا متعلقا
بلفظ دل وعلى هذا وان لم يتضح المراد من خصوص لفظ فى محل النطق الا ان الظاهر
كون المراد من مجموع العبارة المذكورة ان المنطوق هو المدلول الذى يفهم من اللفظ
فى محل النطق مثل ما يفهم من منطوق القضية الشرطية عند التلفظ بها مثلا وبعبارة
اخرى المنطوق هو ما يفهم من ترجمة ظواهر الالفاظ واما الانتقالات الثانوية الحاصلة
من التامل فى المعنى الاولى الحاصل عند النطق فليس من المنطوق بل من المفهوم لكونه
مدلولا للفظ لا فى محل النطق وهذا المعنى يظهر ايضا من تعريف الامدى للمنطوق
بما فهم من اللفظ نطقا وفيه ما دل اللفظ عليه بصريحه دلالة اولية لكن يرد عليه بناء على
هذا الوجه ان اللازم خروج كل الدلالات الالتزامية عن حد المنطوق ودخولها
فى حد المفهوم فينتقض كل من الحدين طردا وعكسا والجواب اما بالتزام ذلك كما
نسب الى بعض ولكن لا يلتزم به اكثر من عرف بما سمعت او بدعوى ان الدلالات

الالتزامية على قسمين قسم منها لم يفهم من اللفظ فى محل النطق كالالتزام البين بالمعنى
الاخص والاخر ما يفهم من اللفظ لا فى محل النطق كغيره فلا يلزم كون كل التزام مفهوما
وفيه بعد الاغماض عن صحة دعوى كون الالتزام البين بالمعنى الاخص مما يفهم نطقا
انا لم نفهم بما عرفت لا يلزمون كون الالتزام البين بالمعنى الاعم مطلقا من المفهوم ولذا
ولذا يعدون دلالة الاقتضاء والايماء والاشارة ووجوب المقدمة وحرمة الضد
وغير ذلك من المباحث مع انها ليست من البين بالمعنى الاخص واما بان الالتزام
على قسمين منطوق وهو ما يكون لازما للمعنى الذى وضع له اللفظ
كما فى الامر بالنسبة الى الطلب الحتمى فان لازم الوجوب وكذا وجوب المقدمة فانه
من لوازم وجوب ذى المقدمة من دون فرق بين كون الدال على وجوب ذى المقدمة
اللفظ او العقل وكذا حرمة الضد ودلالة الاقتضاء وغيرها ان لا يكون اللازم
من لوازم المعنى المراد مطلقا بل يكون اللزوم ناشيا من ملاحظة الواضع ذلك فى خصوص
وضعه كما فى مفهوم الشرط ونظائره فان معنى اللفظ المذبور ليس مما يلزمه الانتفاء
عند الانتفاء مطلقا ضرورة انه كثيرا ما يتصور المعنى المنطوق منفكا عن ارادة المفهوم
فاللزوم ناش عن ملاحظة الواضع اياه فى خصوص وضعه القضية الشرطية فكان
الواضع عند وضعه قال وضعته للمعنى المنطوق وهو الثبوت عند الثبوت على وجه
يلزمه الانتفاء عند الانتفاء ايضا فلذا بعد من انفسنا الانتقال الى المفاهيم مغايرا
للانتقال الى سائر الدلالات الالتزامية من وجوب المقدمة وحرمة الضد وغير
ذلك فان الانتقال اليها ليس بملاحظة اللفظ الدال على الملزوم بل من نفس الملزوم
بخلاف مفهوم الشرط مثلا فانه ينتقل من اللفظ الى المنطوق اولا ثم منه الى المفهوم
ثانيا وليس ذلك الا لمدخلية خصوصية الوضع واللفظ فى اللزوم بحيث لو عبر
عن المعنى المنطوق الذى هو الثبوت عند الثبوت بلفظ اخر غير القضية الشرطية

لا يلزم

لا يلزم منه المفهوم المذبور ان قلت ليس معنى القضية الشرطية الا تعليق الجزاء
كوجوب الاكرام مثلا على الشرط كالمجىء مثلا ومن لوازم التعليق عقلا الانتفاء عند
الانتفاء وليس حاله بادون من حال وجوب المقدمة بالنسبة الى وجوب ذى
المقدمة وكذا حرمة الضد فضلا عن دلالة الاقتضاء واخويه قلت لو ثبت كون
القضية الشرطية موضوعة لمعنى التعليق فالامر كما ذكرت لكن ليس كذلك كيف و
عليه يخرج مفهوم الشرط عن كونه مفهوما ويدخل فى قسم المنطوق لانه ليس معنى
التعليق الذى فرضت كونه موضوعا له الا انه يلزم عند الانتفاء عند الانتفاء كما ان
معنى لفظ الشرط ذلك ومعنى لفظ السبب ذلك مع الوجود عند الوجود وليس
دلالة شىء من ذلك على الانتفاء عند الانتفاء من قبيل المفهوم بل الموضوع له للقضية
الشرطية هو ما عرفت من الدلالة على الثبوت عند الثبوت على وجه يلزمه الانتفاء
عند الانتفاء بالنسبة الى خصوص اللفظ المذبور ومعنى التعليق انما هو امر منتزع
من ذلك لا انه موضوع للتعليق ومعنى الانتفاء عند الانتفاء منتزع عليه ولا غرابة
فى ذلك لكثرة نظائره الا ترى ان للفظ الحائط مدخلية فى الدلالة على الجدار التام
فانه لو عبر عن ذات الحائط بلفظ اخر لا يفهم منه ذلك لكن مع ذلك كله لا يخفى ما فى
التعريف المذبور فانه بعد الاغماض عما فى دعوى الظرف المذبور انه لا يتم بالنسبة
الى مفهوم الموافقة فان دلالة حرمة التأفيف على حرمة القتل والضرب ليس الا
لغيره من الالتزامات مثل مقدمة الواجب وغيره كما لا يخفى وايضا كثيرا ما يحصل
الانتقال الى بعض الافراد الخفية كاللوازم الغير البينة بعد الانتقال الى الافراد الظاهرة
للكلى ولا ريب فى كونه منطوقا مع انه لا يصدق عليه انه فهم من اللفظ نطقا ولا كون الدلالة
اولية الثانى من الوجهين المحتملين فى التعريف ان يجعل الظرف مستقرا فيكون
حاصل المعنى ان المنطوق ما دل عليه اللفظ حال كون ذلك المدلول كائنا فى محل

كذا فى الاصل

النطق اى ثانيا فى المحل المنطوق به اى الموضوع المذكور فينطبق على ما فهمه العضدى
من التعريف المزبور فانه قال بعد تعريف المنطوق بما دل عليه اللفظ فى محل
النطق اى يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به ام لا و
المفهوم بخلافه وهو ما دل لا فى محل النطق بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله
لكن قد يورد عليه بانه يلتزم عليه الاستخدام فى الضمير المجرور ولا فى الضمير المستتر فى
الحال لانه يكون المراد ان المنطوق هو مدلول كان موضوع ذلك المدلول مذكورا
فالمراد من لفظ ما الحكم ومن الضمير الراجع اليه الموضوع وفيه انه لا حاجة الى الاستخدام بعد
ما عرفت من البيان المزبور فانا قد جعلنا المحل عبارة عن الموضوع من دون تصرف فى ظاهر
الضمير بالاستخدام بل لا يلايم مثل ذلك فى مقام التعريف نعم يرد عليه انه لا يناسب
التعبير بلفظ فى بل المناسب ان يعرف المفهوم بما دل عليه اللفظ بمحل النطق ويرد
عليه بناء على ذلك بامور منها جهلا الى عدم صحة التعريف المزبور طردا ولا عكسا
منها خروج مفهوم الشرط عن المفهوم على هذا لان الموضوع فى مثل ان جائك
زيد فاكرمه فى المفهوم والمنطوق فان مآل المفهوم الى ان زيدا ليس بواجب
الاكرام على تقدير عدم المجئ وهو مذكور فى الكلام ومنها خروج مفهوم الغاية
فان المفهوم من مثل صم الى الليل ان الليل لا يجب فيه الصيام فالموضوع هو الليل وهو
مذكور ومنها خروج مفهوم الحصر فى مثل انما زيد قائم فان الموضوع فى المفهوم
والمنطوق ليس الا زيدا وهو مذكور ويخرج مثل اكرم غير زيد اذا اريد منه
عدم وجوب اكرام زيد فانه مفهوم مع ان موضوعه وهو زيد مذكور فى الكلام
ومنها ان دلالة الاشارة كدلالة الايتين على اقل الحمل قد عدوها من المنطوق
مع ان الموضوع وهو غير مذكور فى الكلام فان الموضوع ليس هو الحمل بل اقل الحمل
لان المفهوم من اشارة الكلام ان اقل الحمل ستة اشهر ومنها ان دلالة

الاقتضاء



الاقتضاء عدوها من المنطوق ومثلوا لها بمثل فاسئل القرية مع ان الموضوع
وهو اهل القرية غير مذكور فى الكلام ومنها ان دلالة الامر على وجوب المقدمة
او حرمة الضد جعلوها من باب المنطوق مع ان الموضوع غير مذكور والجواب
اما عن مفهوم الشرط فبان الموضوع فى مثل ان جائك زيد فاكرمه ليس زيدا
بل هو المجئ فان الشرط موضوع فى القضية الشرطية لانها مسوقة لبيان حكمه فالكلام
المزبور بمنزلة ان يقال المجئ حكمه وجوب الاكرام واما عن مفهوم الغاية مثل صم الى
الليل فلان المفهوم منه ان غير الليل ليس بغاية للصوم وغير الليل ليس بمذكور
فى الكلام بل المذكور هو الليل واما مفهوم الحصر فان كان المراد من المنطوق حصر الصفة
على الموصوف فعدم ورود الايراد ظاهر وذلك لان المفهوم من مثل انما زيد قائم
ان غير زيد ليس بقائم وغير زيد ليس بمذكور بل المذكور زيد واما ان كان
المقصود من المنطوق قصر الموصوف كزيد مثلا على الصفة كالقيام فانطباق الحد
عليه مشكل لان المفهوم ان زيدا ليس بقاعد مثلا فالموضوع من المفهوم ايضا زيد
وهو مذكور اللهم الا ان يقال ان معنى انما زيد قائم يرجع الى قولك ما زيد الا قائم
وهو يرجع الى قولك ما زيد متصف الا بوصف القيام فالحكم هو الاتصاف لا نفس
القيام بل هو من متعلقات الحكم فيصح ان يعتبر هو الموضوع ويقال ان زيدا متصف بوصف
القيام لا غيره من الاوصاف ولا ريب ان غير القيام من الاوصاف ليس بمذكور فى المنطوق
ويجئ انشاء الله زيادة توضيح لذلك واما مثل اكرم غير زيد فلان المفهوم منه
على تقدير ارادة من اللفظ المزبور انه لا يجب اكرام غير غير زيد والموضوع حقيقة
هو هذا وهو غير مذكور وان كان غير غير زيد فى الخارج عبارة عن نفس زيد
والمدار فى تشخيص المفهوم على ما هو المتبادر الظاهر من الكلام واما خروج دلالة
الاشارة فلامكان ان يقال ان الموضوع فيه الحمل فالمفهوم من اشارة الايتين ان الحمل

اقله ستة اشهر والحمل مذكور في الكلام واما مثل فاسئل القرية فلان الموضوع
وان كان اهل القرية الا انه مقدر في الكلام وهو بمنزلة غير المذكور واما مقدمة
الواجب وحرمة الضد فعلى تقدير منطوقيتهما لابد من القول بان الموضوع في
مثل صل هو نفس الصلوة ووجوب المقدمات وحرمة الاضداد من احكامها
كوجوب نفسها لكن لا يخفى ما في جملة مما ذكر سيما التوجيه الاخير فلذا الاجود ان
يعرف المفهوم بما افيد لغير المذكور والمنطوق بما سواه فانه اكثر انطباقا للمفاهيم
المذبورة في كتب الاصول واسلم من النقوض الطردية والعكسية الواردة على كل من
المعيارين المتقدمين لكن توضيح ذلك بعد بيان مقدمة وهو ان المراد من
الموضوع في المقام ليس خصوص الفاعل المصطلح عليه ولا المبتداء بل يصح اعتبار
ما عدى الحكم في القضية من متعلقاتها من الزمان والمكان وساير المفاعيل و
الغاية والشرط موضوعا ففي مثل ان جائك زيد فاكرمه الحكم هو الوجوب و
اما الاكرام وزيد والمجئ والمخاطب فيصح اعتبار كل واحد موضوعا فاذا سيق
الكلام المذبور لبيان نفي الحكم عن غير الاكرام يكون المراد ان جائك زيد فلا
يجب غير الاكرام فيكون من مفهوم اللقب فالموضوع ح غير الاكرام لانه الذي سيق
له الكلام المذبور ومثله لو سيق الكلام لنفي الحكم عن ما عدى زيد او المخاطب واما
اذا سيق نفي الحكم عن غير المجئ فهو مفهوم الشرط ومن هنا تعرف انه لو اريد
من اية النبا نفي الحكم عن مجئ غير الفاسق يكون من مفهوم الوصف او اللقب على ما ذهب
اليه بعض واما لو اريد نفي الحكم عن عدم مجئ الفاسق فيكون من مفهوم الشرط
وبالجملة ما عدى الحكم من المتعلقات موضوع باي نحو من التعلق كان من الظرفية
والغائية والفاعلية والمفعولية لكن لابد من مراعات نحو تعلق المنطوق
في المفهوم اذا عرفت ذلك فنقول الوجه في تبديل الدلالة بالافادة لاخراج



مالا يكون مقصودا للمتكلم كدلالة الاشارة ووجوب المقدمة وحرمة الضد بناء
على عدم وجوبهما اصالة بل تبعا كما هو الحق وغير ذلك من اقسام الدلالات التبعية
التي ليس مقصود المتكلم افادتها وبالقيد الاخير يخرج وجوب المقدمة وحرمة
الضد بناء على القول بكونهما من مداليل الالفاظ ومفاد المتكلم من الخطاب فانه
لا يصدق عليهما انهما افيدا لغير المذكور وذلك لان المقصود المقصود من الغير ليس
مصداق الغير حتى يقال انه يصدق على المقدمة والضد انه غير نفس الواجب
بل المقصود مفهوم الغير وبوجه اوضح المراد من التعريف المذبور ان المفهوم ما يفيد
مفاد لفظ الغير لا غير كما في المفهوم المخالف فان مفهوم قولك في السائمة زكوة لا في غير
السائمة وصرف الى الكوفة مفهوم لا الى غير الكوفة ومفهوم الشرط في قولك ان جائك
زيد فاكرمه لا غير المجئ ومفهوم اللقب في قولك اكرم غير زيد لا غير غير زيد
او الغير كما في مفهوم الموافق فان مفهوم لا تقل لهما اف ولا تفعل غير الاف ايضا
من انواع الاذى ومن هنا تعرف انه لا يرد عليه شئ من النقوض المتقدمة حتى
الايراد بخروج مفهوم الحصر اذا اريد قصر الموصوف على الصفة كقولك انما زيد
قائم اي لا قاعد ووجه عدم الورود مع ظهور كون الموضوع هو زيد ما عرفت
من ان المراد من مثله قصد اتصاف زيد بالقيام فيكون مرجع المنطوق الى قصر وصف
زيد بالقيام ومرجع المفهوم الى قولك لا غير القيام فيصدق عليه انه افيد لغير
المذكور الذي هو القيام ان قلت ان المفهوم والمنطوق قد ذكرت كونهما من
الامور الحقيقية لا الاعتبارية حتى يصح ما ذكرت من اعتبار كون القيام موضوعا و
الاتصاف حكما بل المدار فيهما على ما يستفاد من ظاهر الكلام ومقتضاه كون القيام حكما
وزيد موضوعا قلت الوجه فيه انه لو اخذ بظاهر الكلام المذكور يلزم قصر ذات
زيد في القيام وهو غلط بلا ابد عملا من ارادة قصر الاتصاف فيثبت ما ذكرنا

فتامل ان قلت يرد النقض على عكس التعريف المذكور عما لو صرح المتكلم بالمنطوق
وقال في السائمة زكوة لا في غير السائمة قلت اذا صرح بالمفهوم يصير
من حيث التصريح به منطوقا فلا معنى للنقض المذكور ان قلت لا ينطبق التعريف
المذكور على مفهوم الموافقة كاية التافيف فان مفهومه النهي عن الضرب وساير
انواع الاذى قلت بل مفهومه النهي عن غير الاف كما سمعت انفا لعدم مدخلية
خصوصية افراد الاذيات في الافادة ان قلت ان المراد من الغير المذكور في
الحد ان كان الغير الوجودي فلا يصدق على مفهوم الشرط فان الحكم فيه على
الامر العدمي اذ مفهوم ان جاء زيد فاكرمه مثلا نفي وجوب الاكرام عن صورة
عدم تحقق المجيء وان كان اعم من الوجودي والعدمي فيدخل ما اخرجته من دلالة
الامر على النهي عن الضد العام ويمكن الجواب باختيار الشق الثاني واخراج
دلالة الامر على النهي عن الضد العام بنفي المغايرة العرفية بين الامر بالشيء والنهي
عن ضده العام على ان عدم ورود الايراد المذكور ظاهر بناء على ما ذكرناه في
تفسير الغير ثم انه يحتمل بعض ان الثمرة في الخلاف المذكور يظهر في مقام التعارض حيث
ان المنطوق مقدم على المفهوم عند التعارض بالاتفاق وفيه ان تقديم المنطوق
على المفهوم ليس دائرا مدار مجرد التسمية بل انما هو لقوة الدلالة في الاول بالنسبة
الى الثاني وهو امر معنوي لا دخل للتسمية فيه فعلى تقدير الوجود لا بد من التقديم
سواء سمي منطوقا ام مفهوما والا فلا نعم انما يظهر الثمرة على تقدير كون لفظ المفهوم
والمنطوق عنوانا في الادلة الشرعية وليس كذلك ومن هنا يظهر عندك عدم الثمرة
الفقهية في تشخيص اقسام المنطوق الصريح عن غيره كما في دلالة التضمن
ذكروا ان المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقي والتضمني
والثاني هو المدلول الالتزامي قال الفاضل القمي ره ولي في كون التضمن صريحا

اشكال

اشكال بل هو من الدلالات العقلية التبعية كما مر الاشارة اليه في مقدمة الواجب
فالاولى جعله من باب الغير الصريح ولا يخفى ان مقتضاه جعله من باب الدلالة
العقلية التبعية عدم كون دلالة التضمن منطوقا اصلا بل ولا مفهوما لكون المقسم
والمنطوق والمفهوم هو دلالة الالفاظ والتحقيق ان يقال كون تسمية بعض الدلالات
بالمنطوق الصريح والبعض الاخر بغير الصريح على قوة الدلالة ورب التزام هو اقوى
واوضح من التضمن فتخصيص التضمن بكونه صريحا دون الالتزام مطلقا مشكل نعم لو كان
مناط التسمية بالصريح وغير الصريح كون الدلالة اولية وثانوية به تنفع الاشكال
كما انه يمكن توجيه عد التضمن من الصريح مطلقا دون الالتزام كذلك بان الجزء في الخارج
عين الاجزاء فالدلالة على الكل في الحقيقة عين الدلالة على الاجزاء فدلالة التضمن بهذا
الاعتبار في مرتبة المطابقة فيكون صريحا بخلاف الالتزام فانه ليس بهذه المثابة
واما الخلاف في كون دلالة التضمن من الدلالة اللفظية او العقلية فالحق فيه ان كل
من اللفظ والعقل مدخلية فيها فان ثبت الاصطلاح على كون الدلالة اللفظية
هو ما للفظ مدخلية فيها فتكون لفظية والا فلا تسمية بكل منهما وجه ثم انهم قسموا
الغير الصريح على ثلثة اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة
التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة
للمتكلم او لا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله رفع
عن امتي الخطأ والنسيان فان المراد رفع المؤاخذة عنها والا لكذب او صحته عقلا
والا لكذب او صحته عقلا كقوله واسئل القرية فلو لم يقدر الاهل لما صح الكلام عقلا
والظاهر ان عده من دلالة الاقتضاء مبني على كون المجاز في لفظ القرية بان يكون
المراد منه كما في ساير المجازات اللغوية بل في اسناد السؤال الى القرية كما في ابنت
الربيع البقل فانه على الثاني يكون من باب مجاز الحذف كما في ساير امثلة هذا القسم

بخلاف الاحتمال الاول وظاهر الاصطلاح كون دلالة الاقتضاء منحصرا في مجاز
الحذف مع احتماله التعميم من كل المجازات كما يجيء الاشارة اليه او شرعا كقول القائل
اعتق عبدك عني على الف اي ملكنيه على الف فانه لا يصح العتق شرعا الا في ملك
فالمدلول بالالتزام التملك ثم العتق وماله المدلول هو المخاطب وهذه تسمى مدلولا
بدلالة الاقتضاء والثاني ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنا
بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول عليه
هو علية ذلك الشيء لحكم الشرع مثل قوله عليه السلام كفر بعد قول الاعرابي هلكت و
اهلكت واقعت اهلي في شهر رمضان فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة
عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء وهذا في مقابل المنصوص
العلة فيفيد الكلام في قوة ان يقال اذا واقعت فكفر واما التعدية الى غير الاعرابي
وغير الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط وحذف الاضافات مثل الاعرابية وكون
المحل اهلا وغير ذلك وربما يفرط في القول فيجعل في الوقاعية ويعتبر محض افساد
الصوم واما الثاني وهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم ظاهر المتعارف في
المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في
الايتين اذ المقصود في الاول بيان تعب الام في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر
مدة الفصال ومثل دلالة قوله صلى الله عليه واله في النساء انهن ناقصات عقل و
دين فقيل وما نقصان دينهن قال صلى الله عليه واله تمكث احدهن شطر دهرها
لا تصلي اي نصف دهرها على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وكذا اقل الطهر ولا شك
في ان بيان ذلك غير مقصود لكن لزم من حيث قصد به المبالغة في نقصان دينهن
والمبالغة تقتضي ذكر اكثر ما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك الصلوة وهو زمان

الحيض

الحيض اكثر من ذلك او زمان اقل الطهر وهو زمان الصلوة اقل من ذلك لذكره بقي
الكلام في دلالة سائر المجازات كالاسد المستعمل في معناه المجازي وغير ذلك من المجازات
في الكلمة فهل هي داخلة في دلالة الاقتضاء نظرا الى اقتضاء القرينة المعاندة اللازمة
ذلك او داخل في المنطوق الصريح او هو قسم اخر مستقل او خارج عن المقسم وتحقيق المقام
يتوقف على الكلام في امرين ان دلالة المجاز هل هي مطابقة كما عن الاصوليين
او التزام كما ذكره بعض او انه ليس داخلا في شيء من الدلالات الثلث وتوضيح ذلك
يستدعي تقديم الكلام في امرين انه هل الدال على ارادة المعنى المجازي هو اللفظ
المستعمل في خلاف معناه الحقيقي كالاسد مثلا او القرينة كيرمي مثلا وكالدليل القطعي
الدال على ان المراد من قوله تعالى يد الله هو القدرة لا الجارحة المخصوصة او هما معا يظهر منهم
الخلاف في ذلك وربما يخرج اشتراط العلاقة والقرينة شاهدا على الاول وهو محل نظر
ظاهر كما ان الايراد على القول بكون الدال هو القرينة بانه خلاف ما هو ضروري من
ان المعنى المجازي يراد من نفس الاسد ناشئ عن عدم فهم مراد القائل فانه اراده ان الدال
على ارادة الشجاع مثلا من الاسد ليس هو لفظ الاسد بل القرينة كرمي مثلا لا ان لفظ
يرمي مستعمل في المعنى المجازي وهو الشجاع وبالجملة مراد القائل المذكور انه يرمي مثلا دال
على ارادة المعنى المجازي من الاسد بخلاف القول الاول فان المراد منه ان يرمي دال على
ان الاسد دال على ارادة المعنى المجازي منه فالقرينة على هذا القول دليل لكون الاسد دالا
بخلافه على القول الاخر فان نفس القرينة دال على المعنى المجازي وان كان المستعمل في المعنى
المجازي هو لفظ الاسد الثاني المقسم في المطابقة والتضمن والالتزام عند اهل المنطق
هو الموضوع له حيث قالوا ان المطابقة دلالة اللفظ على تمام الموضوع له ويحتمل ان
يجعل المقسم المراد فيقال ان المطابقة دلالة اللفظ على تمام المعنى المراد والتضمن دلالة اللفظ
على جزء المعنى المراد والالتزام دلالة على لازم المراد وربما نسب الى اكثر اهل الاصول القول

الاول

احدهما

وهو المناسب بالنسبة الى مقاصدهم فان مقصودهم متعلقة بالمرادات من الالفاظ
ثم ان الظاهر المتبادر من الموضوع له فى تعريف المطابقة واخويها الموضوع له بالمعنى الاخص
لا بالمعنى الاعم الشامل للمجاز ويحتمل ارادة الاعم فالاحتمالات ثلثة والفرق بين الاول
والاخير العموم المطلق كما هو ظاهر وبينهما مع الثانى العموم من وجه فانه قد يجتمعان
كما هو ظاهر وقد يفترق الاول اى الموضوع له عن الثانى اى المراد وهو ايضا ظاهر
وقد يفترق الثانى كما فيما يراد عن اللفظ مع عدم كون الدلالة وضعية كما هو مذهب
القائلين بعقلية دلالة المجاز فيبقى الاحتمالات فى المجاز بعد ملاحظة الوجوه المزبورة
فى الامرين المتقدمين الى تسعة ان يقال بكون لفظ المجاز هو الدال والمقسم
فى الدلالات المراد وح تكون دلالة المجاز داخلا فى المطابقة لانه يصدق عليه انه دال على
تمام المعنى المراد ان يقال بانه الدال مع جعل المقسم هو الموضوع له بالمعنى الاخص
وح يخرج عن المطابقة بعدم صدق الدلالة على تمام الموضوع له عليه ويدخل فى الالتزام لانه
يصدق انه دلالة اللفظ على لازم الموضوع له لان المعانى المجازية من لوازم المعانى
الحقيقية دائما ان قلت نمنع ذلك كيف والمجاز قد يكون جزءا من المعنى الحقيقى فان
من العلائق المعتبرة عندهم علاقة الجزء والكل وقد يكون لازما وهذا الذى يسمى علاقته
بعلاقة اللزوم وقد يكون غير ذلك من العلائق المعتبرة التى اكتفى عند بعضهم الى
نيف وعشرين قلت لا نريد من اللزوم هنا ما اراده المنطقيون من عدم الانفكاك
بين الامرين بل مجرد الارتباط المصححة للانتقال ولو بالقرينة الحالية والمقالية وهو
يحصل بحصول شئ من العلائق والايراد انما يرد لو اتحد اصطلاح الاصوليين والمنطقيين
ان قلت دلالة الالتزام يشترط فيه ان يكون المراد بالاصالة المعنى المطابقى ويكون اللازم
مرادا بالتبع قلت هذا خلاف ظاهر التعريف الذى هو المتفق عليه عند اربابهم
اذ لا ريب فى صدق تعريف الالتزام وهو دلالة اللفظ على الخارج اللازم على ما يكون مرادا

بالتبع

بالتبع او بالاصالة نعم الانتقال الى المعنى الالتزامى تبعى لا محالة ان قلت اذا كان الانتقال
تبعا تبعا لا يصح ايضا جعل دلالة المجاز من جملة الالتزامات لانه فرع دعوى كون
الانتقال الى المعنى المجازى الذى هو من لوازم المعنى الحقيقى تابعا للانتقال الى المعنى
الحقيقى ولا وهو بكليته ممنوع اورعا يحصل الانتقال الى المعنى المجازية بواسطة القرينة
اولا من دون توسط الانتقال الى المعنى الحقيقى بل هذا هو الغالب المتعارف فى
المجازات المرسلة قلت لا بد من صحة الدعوى المذكورة والا لزم عدم صحة
المجاز عقلا لكونه تطويلا بلا طائل وذلك لان التعبير بالمعنى الحقيقى فى مثل اسد رمى
ونحوه ممكن من دون ان يحتاج الى نصب القرينة فلو لم يكن الغرض من العدول الى
المجازات ونصب القرائن الانتقال الى المعانى الحقيقية ولا ثم الى المعانى المجازية لزم
اللغو ومما يوضح ذلك انك لو اردت ترجمة الكلام الواقع فيه لفظ الاسد مثلا لا
لا تترجمه بالشجاع فتم وهذا هو المراد مما قيل من ان المعانى المجازية انتقال من
الملزوم الى اللازم كما ان التحقيق ان علم المعانى انما هو عبارة عن ملكة اقتدار ايراد
المعنى الواحد بطرق مختلفة وضوحا وخفاء على وجه تكون لتلك الاختلاف
مدخلية فى الفصاحة والبلاغة فالملاقم فى التعريف بحذف القيد الاخير لا يخلو
من نظر فتدبر ان يقال ان الدال هو لفظ المجاز وان المقسم فى الدلالات
الثلث الموضوع له بالمعنى الاعم من الوضع الشخصى والنوعى الشامل لوضع المجازات
فيصدق عليه تعريف المطابقة والالتزام نظير الالفاظ الموضوعة للازم والملزوم
على سبيل الاشتراك اللفظى فانه يصدق عليه الحدان ان يقال بان الدال
هو هو القرينة وان المقسم فى الدلالات الثلث المراد ولا ريب فى عدم صدق دلالة
المطابقة عليه ولا الالتزام ان يقال بان الدال هى القرينة مع القول بكون
المقسم فى الدلالات هو الموضوع له بالمعنى الاخص فيصدق عليه تعريف الالتزام لما عرفت

الثالث

الرابع

الخامس

من كون المجاز من لوازم الموضوع وكون الانتقال اليه فرعا للانتقال الى الموضوع له
لا محالة ان يقال بان الدلالة القرينة مع جعل المقسم الموضوع له بالمعنى
الاعم فيصدق ايضا دلالة الالتزام لما عرفت نعم دلالته على المعنى المجازى من حيث
لحاظ كونها اصليا لا تبعيا خارج عن المقسم كما هو ظاهر ومما عرفت من الاقسام
الثلثة الاخيرة يظهر عندك الحكم على الوجه الثالث وهو كون الدال المركب من اللفظ
والقرينة باقسامه الثلثة الحاصلة من ملاحظة احتمالات المقسم فى الدلالات فان
مرجعه الى نفى دلالة اللفظ كما لا يخفى اذا عرفت ذلك فنقول كل ما قلنا بان دلالة
المجاز مطابقة لا بد من القول بكونها داخلة فى الصريح وكل ما قلنا بانه داخل فى الالتزام
لا بد من ادخاله فى الغير الصريح لكن فى دخولها فى الاقتضاء اوجه وجها عن الاقسام
الثلثة وجهان لا يبعد دعوى قوة الثانى لما يظهر منهم من انحصار دلالة الاقتضاء فى
مجاز الحذف وكل ما قلنا بانه وجه عن المقسم فلا بد من اخراجه عن الاقسام كلا هذا
باعتبار ملاحظة نفس المجاز واما باعتبار ملاحظة القرينة فقد يمكن الادخال فى
المنطوق الصريح ايضا اذا فرض كون دلالتها على المعنى المراد بنحو المطابقة كان يفرض
ان معنى يرمى الرمى الصادر من الانسان الشجاع لا مطلق الرمى ولكنه مجرد فرض فان
القرينة لو كانت دالة على المعنى المراد مطابقة لم يتم اللغوى فى الاستعمال لفظ المجاز واذا
فرض كونها دالة على المعنى المراد على وجه الالتزام كان يكون يرمى مرادا منه مطلق الرمى
كما هو الظاهر فتكون دلالته على ارادة الشجاع على وجه الالتزام نظرا الى عدم امكان صدوره
عن غير الانسان عادة فيدخل فى المنطوق الغير الصريح ولو كانت القرينة عقلية
كما فى قوله تعالى يد الله فوق ايديهم فمن حيث ملاحظة دلالة القرينة يكون خارجا عن
المقسم ومن هنا نعرف انه لو قيل بان المجاز ليس بدال على المعنى وكانت القرينة

الدالة

الدالة عقلية يكون خارجا عن المقسم كما انه لو كانت لفظية يكون داخلا فى المنطوق
الصريح فى وجه والغير الصريح فى اخر جميعا عرفت الكلام فيه والمفهوم ايضا على
قسمين مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة والاضافة فيهما يحتمل كونها بيانية ولو عبر
بالمفهوم الموافق والمخالف على وجه التوصيف كان انسب وذلك لان حكم غير المذكور
اما موافقا لحكم المذكور نفيا واثباتا اولا الاول مفهوم الموافقة ويسمى بفحوى الخطاب
ولحن الخطاب ايضا وضرب له امثلة منها قوله تعالى فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما
فعلم من حال التافيف وهو محل النطق حال الضرب وهو غير محل النطق مع الاتفاق
وهو اثبات الحرمة بينهما ومنها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره و
من يعمل مثقال ذرة شرا يره المذكور مثقال ذرة والمسكوت عنه ما فوقه والحكم
متحد وهو الجزاء بها اذ الرؤية كناية عنه ومنها قوله تعالى ومن اهل الكتاب
من ان تامنه بقنطار يؤده اليك فعلم منه تاديته ما دون القنطار وقوله ومنهم
من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك فعلم منه تاديته ما فوق الدينار ومخالف له
فمفهوم المخالفة ويسمى دليل الخطاب ايضا وهو على اقسام مفهوم الشرط ومفهوم
الوصف ومفهوم الغاية ومفهوم العدد ومفهوم الحصر ومفهوم اللقب اذا تمهد
ذلك فالكلام فى مباحث فى مفهوم الشرط اختلفوا فى ان تعليق الحكم على شىء
بكلمة ان واخواتها هل يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد ام لا وهذا انسب
مما اشتهر من عنوان المبحث بانهم اختلفوا فى حجية مفهوم الشرط لان فيه مسامحة من وجهين
من ان ظاهر العنوان المذكور كون النزاع كبرويا اى فى الحجية والعدم بعد
تسليم المفهوم ولا ريب فى فساده فان النزاع فى انه هل يفهم اولا كيف ولا خلاف عندهم
فى حجية ظواهر الالفاظ ومرجع النزاع الكبروى اليه ان المحال لفظ الشرط
فى العنوان لا يصح سواء اريد منه الشرط الاصولى او اللغوى او النحوى اما الشرط

الاول

الاول

الثانى

الاصولى فلان دلالته على الانتفاء عند الانتفاء ليس محل الخلاف كيف ومعنى الشرط
عندهم هو ما يلزم من انتفائه الانتفاء ولا يلزم من وجوده الوجود بل كونه منطوقا
صريحا ايضا مما لا خلاف فيه واما اللغوى اى الالتزام والالتزام فعدم كونه محل
الكلام فى المسئلة ايضا ظاهر لا خفاء فيه واما الشرط النحوى فما فلانه عبارة عن مدخول
اداة الشرط كلفظ جائك زيد فى قولك ان جائك زيد فاكرمه وليس الخلاف فيه
ايضا بل فى نفس القضية الشرطية الا ان يقال ان المراد من الشرط هو القضية الشرطية
فلا ايراد كما لا يخفى ايضا ان التعبير بما عدا فت من لفظ التقييد اولى من التعبير بلفظ
التعليق كان يقال اختلفوا فان تعليق الحكم بشرط هل يفهم منه الانتفاء عند الانتفاء
ام لا وذلك لان لفظ التعليق يشعر بكون الانتفاء عند الانتفاء من باب المنطوق
فان معنى تعليق الشئ على الشئ انتفائه عند انتفائه ثم انا فى غنى عن بيان معنى لفظ
الشرط ولا باس بالتكلم فيه تبعا لاثارهم فنقول ان لفظ الشرط مشترك كلفظ
المختار كلفظ المختار بين المعنى المصدرى الذى باعتباره يشتق منه سائر المشتقات
وهو الالتزام والالتزام مطلقا اى سواء كان ابتدائيا او فى ضمن عقد او ايقاع ولعله
المعروف قال فى الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط
وقد شرط عليه كذا وبشرط واشترط وشارط عليه فان المفهوم من ذلك ارادة
مجرد الالتزام والالتزام وتوغيل النذر واليمين لكن عن القاموس الزام الشئ والتزامه
فى البيع ونحوه واختاره بعض والمراد من نحو البيع اما سائر العقود او الاعم منها
ومن الايقاعات ايضا بان يكون الغرض اخراج الشروط الابتدائية كالنذر ونحوه وكيف كان
لا ريب فى ضعفه اما ان المراد عدم استعمال لفظ الشرط فى الشروط الابتدائية
حتى مجازا ففيه انه يكذبه تتبع موارد استعماله فى الاخبار وغيره ومن ذلك قوله ع
فى بعض الموارد الروايات شرطالله قبل شرطكم وان كان المراد انه حقيقة فيما

يكون

يكون فى ضمن عقد او ايقاع لا فى الشروط الابتدائية كالنذر ونحوه ففيه انه مناف
للمعروف فى محله من ان الاصل الاشتراك المعنوى فى امثال ذلك مما ثبت فيه الاستعمال
فى المعنيين مع وجود القدر المشترك القريب ويزداد الضعف لو كان المراد من نحو
البيع خصوص العقود وعلى هذا فيصح الاستدلال فى باب النذور وفى اثبات
الشروط المستقلة بمثل قوله ع المؤمنون عند شروطهم اى يجب الوفاء بشروطهم
من باب استعمال المصدر فى المفعول وهذا المعنى هو معناه اللغوى والظاهر
كونه حقيقة فى العرف العام ايضا فيه كما انه حقيقة ايضا فيه فيما يتوقف عليه وجود
الشئ ينتفى بعدمه لم من ان يكون وجوده علة ام لا ثم الظاهر انه حقيقة فى
الالتزام وذكر الالتزام انما هو من باب ذكر اللوازم الغالبة لا انه حقيقة فيهما معا
على سبيل الاشتراك اللفظى او انه حقيقة فى احدهما ومجاز فى الاخر او ان معنى الشرط
المركب من الالتزام والالتزام لما فى الكل مما لا يخفى والمعنى الجامد هو عبارة الشرط
الاصولى الذى هو عبارة عما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود
والنحوى الذى هو عبارة عما تلى حرف الشرط مطلقا او ما علق عليه جملة يعنى
حكم بحصول مضمونها عند حصوله وباعتبار المعنى الاصولى قد يشتق منه لفظ
المشروط فيقال ان الوضوء مثلا شرط الصلوة مشروط او ان القبض شرط والصرف
مشروط ولكن الاشتقاق جعلى وعلى خلاف القياس بمكان كون المشتق منه
جامدا وقد وقع نظيره ايضا فى غير مورد كالمشمس والمبخى والنائم واللابن
لصاحب التمر واللبن كما ان اطلاق المشروط على الصلوة مثلا ايضا على خلاف
قواعد سائر المفاعيل فان المشروط فى الحقيقة هو نفس الوضوء لان الشارط هو
الشارع فيكون المشروط هو نفس الوضوء ونظيره لفظ السبب فانه قد اشتق منه
لفظ المسبب اشتقاقا جعليا واطلق على ما لم السبب مع ان مقتضى قاعدة الاشتقاق

عن ظ

اطلاقه على نفس السبب فان المسبب بالكسر هو الشيء والمسبب بالفتح هو نفس السبب
واما الجملة الشرطية فقد تستعمل في اللزومية وهي ما يكون بين طرفيها ما يقتضي المقدم
لزوم الثاني كما لو كان المقدم علة للتالي مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او معلولا لعلته مثل ان كان النهار
موجودا فالعالم مضيء او مشرق وطالع مثل ان كان هذا عالما كان حيا او مضافا
له مثل ان كان زيد ابنا لعمرو كان عمرو ابا له وقد تستعمل في الاتفاقية وهي ما لا
يكون بين طرفيها ما يقتضي اللزوم كما لو كانا متقارنين على سبيل الاتفاق مثل
ان كان الحمار ناهقا فالجدار واقف وقد زاد بعضهم معنى خامسا للشرطية
وهو ما يراد منه كون الاول سببا للحكم بالثاني كما في مثاله ان نزل الثلج فالزمان
شتاء وهو انما يجيء على تقدير كون المراد من القضية السببية اذ لا يستقيم جعل الشرط
سببا لنفس الجزاء كما هو ظاهر فلا بد من كون المراد كونه سببا للحكم به ويرد عليه
انه لا يكون المراد منه مطلق اللزوم بالمعنى الاعم من الاقسام المتقدمة الذي يلزمه الحكم
بوجود الثاني بعد وجود المقدم كما هو القاعدة في كل الملازمات فلا يصح عده
مقابلا له بل نقول على التقدير الاول اي ارادة السببية لا يصح ايضا عده مقابلا لمعنى
السببية بل هو قسم منه فتأمل اذا عرفت هذا فلا بد اذا عرفت ذلك من ايراد
الكلام في موارد فانه هل الجملة الشرطية حقيقة في افادة الربط والتعليق
اي تعليق مضمون الجزاء على الشرط حتى يكون استعماله فيما لا يفيد التعليق كما في الاتفاقية
وان الوصلية التي تفيد التعميم لا التعليق مجازا او لا حتى يكون حقيقة فانه
على تقدير كونها حقيقة في افادة التعليق هل هي لمطلق التعليق وسببية الاول للثاني
انما يستفاد من اطلاق الشرط والجزاء او للتعليق الخاص اي تعليق المسبب على السبب
ويتفرع على هذا انه على تقدير استعمال القضية في غير السببية يكون مجازا على الثاني

بخلاف

بخلاف الاول اذ عليته ليس بمجاز بل انما هو تقييد في اطلاق الجزاء او الشرط
وان اشتركا في افادة السببية على التقديرين ويحتمل دعوى انها لا تفيد السببية
لا وضعا ولا اطلاقا بل انما هو لمجرد التعليق والربط اعم من ارتباط السببية و
المسببية والاشتراك في السبب والشرطية وغير ذلك فانه
على تقدير استفادة السببية فهل يستفاد كون السبب منحصرا فيه حتى يلزم
من انتفائه الانتفاء ام لا حتى لا يفيد كما هو مقتضى استدلال المرتضى في اثبات عدم
حجية المفهوم بجواز تعدد الاسباب واحتمال قيام بعضها مقام بعض اخر اما الكلام في
المورد الاول فالحق انها وضعت لافادة الربط والعلقة بين الجزاء والشرط فاستعمالها
في الوصلية لافادة التعميم كما في قوله اكرم الضيف ولو كان كافرا الذي هو في تقدير
اكرم الضيف لو كان مسلما ولو كان كافرا مجاز فضلا عن الاتفاقية لتبادر الاول و
الغير بالنسبة الى الثاني وما عرفت يبنى على ان المجاز في ان الوصلية لغوي من قبيل
استعمال بعض الحروف في مقام بعض كاستعمال في للتعليل في قوله ان امرأة دخلت
في حق فاداة الشرط في مقام الوصل غير مستعملة في افادة الظن الربط بل لافادة
التعميم والتسوية بين المذكور وغير المذكور واما بناء على انه من باب الاستعارة
التبعية كما في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا فكانه شبه المتكلم مدخول ان الوصلية
بما يكون معلقا عليه الحكم حتى يستعمل اداة الربط فلا يكون من الاتفاقية ولعل الاظهر
الثاني لكونه مفيدا للمدعى حق على وجه ابلغ والطف فكان المتكلم نزل كف الضيف
منزلة السبب في الاكرام وكذا اسلامه وحكم بالتسوية بينهما في السببية ولا ريب انه
موجب لحمل السامع على المواظبة على اكرام الضيف على وجه يكون ابلغ من ارادة عدم
السببية في المذكور وغير المذكور اي الكف والاسلام في المثال المزبور في افادة
المقصود ولو ارتكب المتكلم المجاز في دعوى سببية المذكور وغير المذكور واستعمال

٢ المورد الرابع ظ

ان فى معناه يكون ابلغ مما ذكر من الاستعارة التبعية المورد الثانى فانه بعد
ما ثبت ان الجملة الشرطية تفيد الارتباط واللزوم فهل هو حقيقة فى مطلق الربط
الذى هو قدر مشترك بين الاقسام المتقدمة مع وجود القدر المشترك بينهما او انه
حقيقة فى خصوص ما يكون الربط سببية الاول وسببية الثانى او انه حقيقة فيما
يكون بينهما ترتب وهذا اعم من سابقه لان الترتب موجود فى الشرط ايضا فانه
مقدم على المشروط ولا يختص بالسبب مقتضى اصالة الاشتراك المعنوى فى اللفظ
المستعمل فى المعانى التى بينها قدر مشترك قريب الاول لكن مقتضى التبادر احد الاخيرين
فهو المتعين لان التبادر وارد على الاصل المذكور بل الظاهر تبادر خصوص السببية
لا مطلق الترتب لكن الاشكال فى انه هل التبادر وضعى حتى يكون استعماله فى غيره
من اقسام اللزومية مجازا والاطلاق مستند الى الامور الخارجة عن الوضع او تفصيل
بين استفادة اصل الترتب وخصوص السببية بكون الاول مستندا الى وضع اللفظ
والثانى الى غيره وجوه ويدل على الاول ان الاصل فى التبادر ان يكون وضعيا على
ما قيل وفيه تامل ليس هنا محل بيانه ووجه الثانى ان المتبادر من ملاحظة
التعليق ليس الا مطلق الملازمة ولا ينافى عند قيام الدليل على كون الشرطية مستعملة فى
كون الثانى سببا للاول وغيره مما لا يراد منه الترتب فضلا عن خصوص السببية
ثم ان استفادة الترتب لعله مستند الى كونه اظهر افراد اللزومية اما الاظهرية بالنسبة
الى ما يكون المراد منه كون كل واحد منهما معلولا لعلة ثالثة او متضايفين فظاهر
اذ لا ملازمة الا بملاحظة الواسطة الخارجية والظاهر من اللزوم الاستناد الى نفس
الطرفين واما بالنسبة الى ما يكون المراد سببية الثانى للاول فلان اطلاق
الشرطية يقتضى عدم انفكاك الثانى عن الاول ولو كان الاول مشروطا او مسببا لاعم
الاطلاق اذ كثيرا ما يوجد الشرط ولا يوجد المشروط فلا بد من ارادة التقييد
واما استفادة



واما استفادة السببية فهو ايضا مستند الى اطلاق الشرط والجزاء المتبادر من
القضية المذكورة حصول الترتب بين وجود المجئ مثلا ووجوب الاكرام من دون
توقف على حصول امر خارج ولا يتم هذا الا اذا كان المجئ سببا تاما اذ لو كان شرطا
يتوقف حصول الوجوب على امر خارج ثم بانضمام اجزاء العلة التامة هذا ما يصل اليه
النظر القاصر فى تقرير استناد استفادة اصل الترتب او خصوص السببية الى
الامور الخارجة عن الوضع من الاطلاق وغيره لكن فى ترتيبها دام ظله وجه استفادة
السببية من غير الوضع بان اطلاق الشرط يقتضى انه كلما حصل المجئ مثلا يحصل وجوب
الاكرام ومقتضاه صدق القضية لو قطع النظر عن وجود كل موجود او معدوم
عداها ولا نعم ذلك كون الاول سببا للثانى اذ لولاه لكان الثانى سببا او مسببا
عن ثالث او متضايفين ولا يصح الاطلاق المذكور فى شئ من ذلك اما الاول فلانه
لا يصح ان يبقى كل ما حصل النهار يحصل طلوع الشمس مع قطع النظر عن كل شئ بل لا بد من
التقييد واعتبار وجود سبب طلوع الشمس من حركة الفلك ونحوه واما فى المعلولين
والمتضايفين فلان وجه التقييد بوجود العلة فى حصولهما لا يبقى كما لا بد من اعتبار وجود
العلة فى هذه الاقسام كذا لا بد من اعتبار التقييد المذكور فيما يكون الاول سببا والثانى
مسببا اذ لا بد من اعتبار وجود العلة ولا يصح اعتبار التعميم المذكور بالنسبة اليه لانا
نقول اذا قلت اذا طلعت الشمس حصل النهار لا يحسن اعتبار الاطلاق والتقييد بالنسبة
الى حصول سبب الطلوع فحلا وغيره فى الاقسام هذا ولكنا بمعزل عن تصوره فضلا
عن التصديق به واما وجه الثالث اى كون الترتب مستندا الى الوضع دون استفادة
السببية اما ان الترتب مستند الى الوضع فهو التبادر متأيدا بعدم ما يصلح علة
للانصراف الى استفادته على تقدير الوضع للاعم منه ومن سائر اقسام اللزومية
وما ذكر من الوجه سابقا راجع الى الوضع كما لا يخفى واما استفادة السببية

النظر ظ

يؤدي

من الامر الخارج عن الوضع فقد عرفت ان الاطلاق يقتضيه وهذا هو الاظهر جسما
اليه النظر القاصر والفكر الفاتر المورد الثالث في انه كما يستفاد من الجملة الشرطية
سببية الاولى للثانية يستفاد انحصار السبب وعدم ما يقوم مقامه منها ايضا ام لا
توهم انه قد ثبت في السابق استفادة كون الاول علة تامة للثاني فلا حاجة الى عنوان
هذا المورد والبحث عنه لمكان الملازمة بين كونه علة تامة والانحصار المنبور وذلك لوضوح
عدم الملازمة المزبورة كيف والبحث عن افادة السببية التامة كاصل التعليق راجع الى البحث
عن حال المنطوق وبهذا البحث يتم القول باعتبار المفهوم حتى وان افادة السببية مع فرض
عدم الانحصار الانتفاء عند الانتفاء وكذا مع الشك فيه لجواز تعدد الاسباب والاظهر انه يستفاد
الانحصار المتبادر وغيره مما سيجيء الاشارة اليه خلافا للسيد المرتضى مستدلا بان تاثير الشرط
هو تعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج عن
ان يكون شرطا الا ترى انه قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمتنع في قبول الشهادة
الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امرأتين الى
الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا
فنيابة بعض الشروط عن بعض كثيرة وان يجمع وستعرف الجواب عنه انشاء الله نعم وقع الخلاف في
هذا الظهور والتبادر عند اطلاق القضية الشرطية بل هو مستند الى وضع اللفظ بحيث
يكون استعماله في مثل ان جائك زيد فاكرمه وان اكرمك ايضا فاكرمه مجازا لمكان عدم ارادة
الانحصار من كل واحد من الشرطيتين او الى امر خارج عن الوضع وهو ان الظاهر من تخصيص
المجيء متلازما بالذكر في مقام التعليق والسببية انحصاره والا لكان السبب في الحقيقة هو احد الامرين
او الامور ولا يلزم كون الاستعمال في صورة عدم ارادة الانحصار كما في المثال المتقدم مجازا
لانا نفرض ان الظهور ناش عن عدم ذكر البدل وتخصيص الشرط بالذكر فاذا ذكر كان
رفعا للامر العقلي لا الوضع اللفظي نظير ما بيناه في باب المطلق والمقيد مفصلا او انه مستند

الى الاطلاق

الى الاطلاق فانه اذا فرض عدم الانحصار ووجود علة اخرى يلزم التقييد ففي المثال
المتقدم يكون المفهوم اثبات الوجوب عند المجيء لكن لا مطلقا بل اذا لم توجد العلة الاخرى
مقارنا معها او مقدما عليها لما تقرر في محله من امتناع اجتماع علتين مستقلتين على
معلول واحد او انه مستند الى الانصراف نحو انصراف اللفظ الى الافراد الشايعة نظير
ما ذهب اليه بعض الاساطين في دلالة الامر على الوجوب ولعل هذا هو مختار شيخنا
رحمه الله في الفصول قائلا ان دلالة التعليق بالشرط على انتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدم
في الجملة مستندة الى الوضع لان ذلك قضية التعليق وعلى انتفائه عند انتفائه مطلقا مستندة
الى ظهور التعليق في شرطية المقدم وظهور الشرطية التعيينية فقول القائل ان جائك فاكرمه
وان اكرمك فاكرمه مخالف للظهور دون الوضع واما نحو اكرم زيدا ان جائك وان
لم يجئك فالظاهر انه مخالف للوضع اذ لا تعليق فيه حقيقة ثم اورد عدم ابتناء محاورات العرف
على امثال هذه الدقائق واجاب بان الانتقال الى امثال ذلك مما يشترك فيه
الكل وانما يمتاز العلم عن العامي بالوصول الى تفاصيل تلك الدقائق دون العامي ولكن
شيخنا دام ظله استظهر الاول لمكان التبادر وقد يقال انه اي الظهور مستند الى العقل لا الى اللفظ
واختاره المقدس الاردبيلي وسلطان العلماء والفاضل المدقق الشيرواني في بيانه على ما ذكره
المحقق الشيرواني ان اللفظ لما كان وافيا بالمطلوب والحكم المقصود بالافادة ولم يكن
غرض يتعلق بذكر الشرط في الكلام يحصل الظن بانه لانتفاء الحكم في غير محل الشرط والا
لصار الشرط لغوا عبثا لا يحتاج الى ذكره وان لم يكن احتياج الى تركه لان العبث فعل ما لا فائدة
في فعله لا ترك ما لا فائدة في تركه فحاصل الاستدلال ان المعلوم او المظنون انحصار فائدة
القيد المذكور في انتفاء الحكم في غير محل الشرط فلولاه لزم العبث اما يقينا او ظنا اذ المظنون
او المعلوم خلو المتكلم عن العبث فينتج العلم او الظن بان الحكم منتف في غير محل الشرط عند المتكلم
قال وهذا التقرير انما يتم اذا علم انحصار انتفاء ما عدى التخصيص من الفوائد ويرد

انه لا يحصل العلم غالبا بانتفاء فائدة التخصيص التحقيق في افادة الانتفاء عند الانتفاء وعلى تقديره
يخرج عن محل الكلام اذ لا ينبغي النزاع في انه اذا فرض العلم بانتفاء فائدة التخصيص عدى
الانتفاء عند الانتفاء هل يحكم به اولا لانه يرجع النزاع ح الى انه هل يجوز خلو كلام الحكيم
عن اللغو ام لا ومن المعلوم انه لم ينازع احد ولعل مراده رحمه الله من العلم ما يعم الظن
وح يطالب بدليل اعتبار هذا الظن ودعوى انه اذا حصل الظن بالانحصار يحصل
الظن بالارادة من اللفظ وقد انعقد الاجماع على حجية ظواهر الالفاظ مدفوعة بان الاجماع
على حجية ظواهر الالفاظ على وجه يشمل ذلك محل منع فان الظهور المذبور ليس مستند
الى دلالة اللفظ بل الى الظن الخارجي المذبور فينبغي حجيته على حجية الظن المطلق والمقصود
اثبات الحجية على وجه يدخل في الظنون الخاصة نعم لو فرض استناد الظن بالانحصار الى
اللفظ بمعنى ان يدعى غلبة استعمال اللفظ اي الجملة الشرطية في افادة الانتفاء عند الانتفاء
على وجه يغلب على الظن الارادة دائما يتم الكلام المذبور الا انه يرجع الى ما ذكرناه من كون
الظهور مستندا الى اللفظ فان الغلبة لو وصل الى حد تفهم الفائدة المذبورة من دون
حاجة الى مؤنة الامر الخارج عن اللفظ فيكون الاستناد الى اللفظ واضحا واما
ان فرض الحاجة في الانفهام الى ملاحظة تلك الغلبة الخارجية فرجعه الى نفس
الدلالة ايضا اذ لم يقم دليل على المتبادر مطلق الظن في تشخيص كون المراد احد الفوائد الخاصة
ان قلت انه قد تقرر في محله ان اللفظ اذا كان مشتركا فاشتهاره احد معانيه كاف
في تعيين ذلك المعنى وما نحن فيه مثله قلت بينهما فرق من جهة ان الشهرة في مثل
المشترك افادت فهم مزاحمة المعنى الاخر بعد وجود المقتضي بخلاف ما نحن فيه فان المقتضي
لاحد الفوائد بالخصوص لم يثبت حتى تصلح الشهرة لدفع المانع بل الثابت انما هو الفائدة
في الجملة فالمقام من باب المشترك المعنوي لا اللفظي فتدبر ان قلت وان لم تنفع الغلبة
الا ان المفهوم اقرب الى ارادة الشارع من شانه بيان الاحكام الشرعية لا مراعات سائر

الفوائد

الفوائد فعند الدور لا بد من ترجيح الاول كما ذكروا في مثل قوله تعالى الاثنان
فما فوقه جماعة ونظائره قلت مع انه يخص اثبات التعيين بكلمات الشارع والمقصود
انه لم يعلم انحصار الفوائد فيما لا يكون بيانه من شان الشارع المقدس او من جملة
الفوائد المخرجة عن اللغوية حصول المطابقة بين الجواب والسؤال اترى تقول
انه لو سئل الشارع المقدس عن المفيد ليس من شانه الجواب عن المفيد فظهر ان
الاستناد في فهم المفهوم ليس الى مجرد لزوم المعقولاه ولا اليه مع ملاحظة غلبة
ارادة تلك الفائدة او كونها من شان الشارع بل الى اللفظ ولذا يبقى عند الاطلاق من دون
حاجة الى انضمام شيء كما انه ظهر عندك ان ما تقتضيه القاعدة عدم اعتبار الظن بارادة
المفهوم بناء على كون المناط في الدلالة على العقل اي لزوم تنزيه كلام الحكيم عن اللغو
لعدم العلم بعموم ادلة حجية ظواهر الالفاظ لمثله غلبة الامر ان يقال انه اذا حصل الظن
بالارادة يكون دلالة اللفظ عليه من باب اللزوم الغير البين ولا فرق ظاهرا بين
اقسام الالتزامات في الحجية لكن فيه انه لا يلزم دخول كل ما ظن بارادته في اقسام الدلالات
الثلثة مع انه على تقدير التسليم لم يعلم حجية الالتزامات على وجه تعم ما نحن فيه هذا مضافا الى
خروج الدلالة العقلية عن محل النزاع بينهم كما قيل بل قال الفاضل القمي ره ان اثبات الدلالة
العقلية لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية كما هو المعهود في هذا
المقام في السنة القائلين بالحجية فان المعتبر في امثال هذه المقامات اثبات الحقيقة ولذا
يتمسكون بالتبادر الى ان قال انه يزول النزاع ح بين المثبت والمنكر الى مجرد اللغو في
كلام الحكيم وعدمه وان كان ذلك كله محل نظر ظاهر نعم قد يقال ان الظاهر من ملاحظة
استدلالهم وعنوان اكثرهم البحث عن حجية المفاهيم في باب الالفاظ كون النزاع في الدلالة
العقلية لكن لا ريب في كفاية اثبات الدلالة العقلية مع ضم ما يوجب اظهرية الفائدة

المزبورة من الغلبة او غيرها مما عرفت الكلام فيه ولعل الانضمام المزبور مرادهم والا فلا ريب
في عدم الاكتفاء بمجرد لزوم الشيء عن اللغوية واما الاستدلال على عدم الحجية بما ذكره
السيد رحمه الله فيرد عليه وجوه انه خلاف المتبادر من الجملة الشرطية فان المتبادر
منها عند الاطلاق افادة الانتفاء عند الانتفاء وباصالة عدم النقل يثبت ذلك في اللغة
والشرع ايضا ومما يدل عليه ايضا الاخبار كما رواه الكشي صحيحا على الصحيح عن جميل بن دراج
عن الصادق عليه السلام قال قال له رجل جعلت فداك ان الله تعالى يقول ادعوني استجب
لكم وانا ندعوا فلا يستجاب لنا قال لانكم لا تفون لله بعهده وان الله تعالى يقول اوف
بعهدي اوف بعهدكم والله لو وفيتم لله لوفى الله لكم واورد بعدم الدلالة فان المستفاد
ان وعد الله تعالى بالاجابة مقيد بصورة وفائكم بعهده وهذا المعنى يستفاد من ضم احد
المنطوقين الى الاخر فلا حاجة الى المفهوم وفيه ان فهم التقييد موقوف على ارادة
المفهوم من الاية الثانية اذ مجرد المنطوق لا يصلح لافادته مع ان قوله عم والله لو وفيتم
لوفى الله يظهر منه ان مقصوده الانتفاء عند الانتفاء لانهم ذكروا ان لولا افادة امتناع
الثاني لامتناع الاول لا لارادة الوجود عند الوجود ومثل ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح
عن ابن بكير عن بعض اصحابنا عنه عليه السلام قال لا ينبغي ان يتزوج الرجل المملوكة اليوم انما
كان ذلك حيث قال الله عز وجل ومن لم يستطع منكم طولا والطول المهر ومهر الحرة
اليوم مثل مهر الامة او اقل وعن ابي ايوب الخزاز في الحسن او الصحيح عنه عليه السلام في حديث
فان الله عز وجل يقول فمن تعجل فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه فلو سكت لم يبق احد
الا تعجل ولكنه قال ومن تاخر فلا اثم عليه وروى الشيخ عن عبيد بن زرارة قال
قلت لابي عبد الله عم قوله تعالى ومن شهد منكم الشهر فليصمه قال ما ابينها فمن شهد
فليصمه ومن سافر فلا يصم وروى الصدوق في معانيه في قول الله عز وجل في قصة

ابراهيم

ابراهيم بل فعله كبيرهم هذا وما كذب ابراهيم عم فقلت كيف ذاك قال انما قال
ابراهيم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فكبيرهم فعل وان لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم
شيئا مما نطقوا وما كذب ابراهيم وقد يستدل بما رواه حسن بن زياد قال
سئلته عن رجل طلق امرأته ثلاثا فندم وجئت بالمتعة احل لزوجها الاول قال
لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره لان الله تعالى يقول فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا
ان ظنا ان يقيما حدود الله والمتعة ليس فيها طلاق لكن فيه انه لا دلالة فيها على
اعتبار المفهوم لجواز ان يكون المقصود ان ذكر الطلاق عقيب النكاح مسندا الى الزوج
قرينة على ان النكاح المحلل هو الدوام دون المتعة وبما رواه الصدوق عن هشام
انه تناظر مع بعض المخالفين في الحكمين بصفين عمرو وابي موسى قال المخالف ان
الحكمين لقبولهما الحكم كانا مريدين للاصلاح بين الطائفتين فقال المخالف من اين
قلت هذا قال هشام من قول الله عز وجل في الحكمين حيث يقول ان يريدا
اصلاحا يوفق الله بينهما فلما اختلفا ولم يكن بينهما اتفاق على امر واحد ولم يوفق الله
بينهما علمنا انهما لم يريدا الاصلاح وفيه ان الاستثناء ليس بالمفهوم بل رفع التالي على رفع
المقدم ويكفي فيه المنطوق وقد يتمسك ايضا لاثبات المفهوم بانه قال به جماعة
من اوائل الاصوليين وهم من اهل اللغة والمعرفة باللسان واحتمال الاجتهاد لا يضر
لقيامه في كل ما يقوله اهل اللغة في المطالب النظرية فلو قدح لم يثبت اكثر اللغة ولا
يعارضه نفي النافين للكثرة والاثبات لكن فيه انه مبني على ثبوت حجية الظن في اثبات
اللغات وهو محل كلام سيما مثل هذه المقامات التي يراد فيها اثبات معاني الهيئات
لا المواد الا ان يقال ان الفرق غير متجه بين المواد والهيئات بعد فرض حصول الظن
من قول اهل اللغة في الهيئات ايضا كافادة هيئة الامر الوجوب ونحوه نعم انما
الفرق بين الهيئات والمواد صغرى وكبرى بمعنى ان الغالب افادة قولهم الظن

فى المواد دون الهيئات لاشتراك مدرك الفهم والاثبات بيننا وبينهم فى الثانى غالبا دون
الاول كما ان التحقيق حجية الظن فى اللغات ايضا كما هو مقتضى سيرة العلماء فى اثبات معانى
اللغات قديما وحديثا من دون نكير والى هنا اندفع ما يقال بان القضية الشرطية
مستحلة فيما يفيد المفهوم وغيره والاصل الاشتراك المعنوى انه لو سلمنا عدم
التبادر لكن الاصل عدم ثبوت سبب اخر يقوم مقام الشرط لا يقال هذا انما يتم اذا
كان حكم الجزاء مخالفا للاصل كما فى مثل قولك ان جائك زيد يجب اكرامه واما فى
مثل ان جائك يباح اكرامه فان الاصل ثبوت الاباحة عند عدم المجئ ايضا لانا نقول
قلت وان كان مقتضى الاصل الاولى ثبوت الاباحة العامة فى جميع موارد الشك
الا ان الكلام هنا ليس فيه بل فى الاباحة المسببة عن الاسباب المعينة كالجيئة ونحوها
فان الاصل مقتضاه عدم ثبوتها فى موارد الشك وبالجملة لا ريب فان الاصل
عدم تاثير سبب اخر غير المجئ فى حصول الاباحة لا يقال وان كان مقتضى الاصل ما ذكرت
الا انه يكفى لنا فى المقام اثبات الاباحة العامة الغير المسببة عن السبب الخاص ولازمه
انكار المفهوم لانا نقول لا يمكن اثباتها بما ذكرت نظرا الى انه خلاف مقتضى المنطوق
فانه مقتضاه على ما يظهر تسليمه من السيد ان الاباحة من تاثيرات المجئ فى المثال المذكور
والاصل عدم تاثير اخر فيه ولو فرض عدم تاثير امر اخر فيه ولو فرض عدم مدخلية
المجئ فيه بان كان وجوده وعدمه سواء فى حصول الاباحة يلزم خلاف المنطوق
لا يقال انما يلزم ما ذكرت لو قلنا بثبوت الاباحة الخاصة عن السبب المذكور فى الشرط المسببة
عند انتفائه وليس المراد ذلك بل المراد ثبوت الاباحة العامة لانا نقول ظاهر المنطوق
كون اصل الاباحة مطلقا مسببا عن السبب فمقتضى الاصل انتفائها فى غير مورد الشرط
ومن هنا تعرف ان الاصل فى المسئلة مع القائل بثبوت المفهوم كما تعرف تفصيل الكلام
فيه فى التنبيهات لا يقال ان مقصود السيد انما هو انكار دلالة اللفظ على المفهوم

لا مطلقا

لا مطلقا فلا يرد عليه الايراد الثانى قلت بل ظاهره انكار المفهوم مطلقا كما لا يخفى على من لاحظ
كلامه ان مقتضى الدليل المذكور ليس انكار المفهوم بل اثباته فى الجملة
فان قضية القول بافادة الشرط السببية فى الجملة القول بالانتفاء عند الانتفاء كما
غاية الامر عدم انحصار السبب وليس لازمه انكار المفهوم اصلا بل التحقيق التخصيص فيه
فانه اذا قال ان جائك فاكرمه ثم قال ان اكرمك ايضا فاكرمه يكون الثانى مخصصا
لاطلاق مفهوم الاول فان المفهوم على تقدير عدم ذكر الشرطية الثانية كون العدم
سببا للعدم مطلقا وعلى تقدير ذكره يكون سببا فى غير صورة حصول الاكرام ان قلت
يحتمل ان يكون من جملة الاسباب المحتملة ما يكون مثلا ملازما مع نقيض السبب المفروض
كالمجئ فى المثال ولازمه انكار المفهوم مطلقا فانا اذا قلنا بان المجئ سبب والامر
الاخر الذى هو ملازم مع عدم المجئ ولا ينفك عنه ايضا سبب يكون مآل الكلام الى
ان المجئ وعدمه سببان فى وجوب الاكرام فلا يلزم الانتفاء عند الانتفاء فلا يتم الايراد
المذكور قلت اذا فرضت المجئ مثلا سببا فى وجوب الاكرام فلا يمكن احتمال
سببية امر اخر يكون ملازما مع نقيضه والا لزم الخلف لان السبب عبارة عما يلزم من
وجوده الوجود ومن عدمه العدم فاذا كان ذلك الامر الخارجى ملازما مع نقيض الشرط
يلزم ان لا يلزم من عدمه العدم فيخرج عن السببية لا يقال لا ينافى سببية ذلك الامر
الخارجى الملازم مع نقيض الشرط السببية لان السبب هو ما يلزم من عدمه العدم لذاته
فلا ينافى التخلف بالعارض كما فى مفروض المقام لانا نقول المراد من قيد لذاته ليس
ما ينفع بالنسبة الى ما نحن فيه كما لا يخفى ان قلت وان كان ما ذهب اليه السيد من احتمال
قيام سبب اخر مقامه ليس بانكار للمفهوم راسا لكن الاحتمال موجب للاجمال فيسقط
المفهوم عن الاعتبار فلا ثمرة فى اثبات المفهوم قلت نعم ولكن تظهر الثمرة فيما لو تعين
ذلك المحتمل فانه يلزم المجاز او خلاف الظاهر بناء على ما ذكرنا بخلاف ما ذكره رحمه الله

ومما استدل به الكافون انه لو دل لكان باحدى الثلث والتالى بطل فالمقدم مثله
اما بيان الملازمة فلان انتفاء المطابقة ظاهر وكذا التضمن لان النفى عند النفى ليس
جزءاً للاثبات عند الاثبات واما الالتزام فلانتفاء اللزوم عقلا وعرفا واما
بطلان الثانى فظاهر والجواب عنه ان اثبات الشئ عند ثبوت الاخر له لحاظان احدهما ان يلاحظ على وجه الاطلاق ولا ريب فى انه لا يتضمن النفى عند الانتفاء ولا
يلزم منه ذلك فانه لا ريب فى كونه اعم من والعام لا دلالة فيه على الخاص الثانى ان
يلاحظ على وجه خاص يلزم منه الانتفاء عند الانتفاء وهذا هو الموضوع للقضية
الشرطية كما هو قضية التبادر وفهم اهل اللسان مضافا الى الاخبار الكثيرة المتقدمة
ولعل منشأ الانكار توهم ان دلالة الالتزام لا يمكن الا فى صورة ثبوت اللزوم عقلا وعرفا
بين المعنيين مع قطع النظر عن دلالة اللفظ عليه كما فى دلالة وجوب الشئ على حرمة
الضد او وجوب المقدمة وليس كذلك بل عندنا قسم من الالتزام له دلالة خصوص اللفظ
مدخلية فيه بحيث لو تصور الشخص اصل المعنى لا يفهم اللزوم بل يشترط فيه كون المعنى
مدلولا عليه باللفظ الخاص وهذا يكون فى صورة كون الواضع متصورا عند وضعه
كون المعنى على وجه خاص يكون ملزوما للازم خاص فلو وضع لفظا لهذا المعنى من دون
ملاحظة الخصوصية المزبورة لا يفهم ذلك المعنى اصلا لعدم الملازمة وتوضيح المرام يقتضى
تفصيلا فى المقام فنقول قد يكون اللزوم على وجه لا ينفك عن تصور الملزوم فقط
او مع تصور اللازم والملازمة ايضا وهذا يعد من دلالة الالتزام مطلقا من دون
فرق بين الالفاظ الدالة على المعنى الملزوم بل لو لم يكن لفظ فى البين وتصوره الشخص
بوجه من الوجوه يلزمه تصور الاخر الثانى ان يكون المعنى ملزوما للامر او التصور
بوجه خاص وغير ملزوم له اذا تصور بنحو اخر او مطلقا وذلك كان يتصور الشخص
الاسود ثانيا مطلقا ويضع له لفظ زيد مثلا ويتصوره على وجه يكون ملزوما

للسواد

الانتفاء ظ

للسواد ويضع له لفظا اخر كعمرو مثلا فزيد لا يدل على السواد بوجه وعمرو يدل عليه
بدلالة الالتزام وكان من هذا القبيل لفظ الحاتم فانه يدل التزاما على الجود بخلاف
لو دل على ذات الشخص لفظ اخر كزيد مثلا او ابى فلان فانه لا يدل وما نحن فيه
من قبيل الثانى فانه قد تصور الواضع الثبوت عند الثبوت على وجه يلزمه
الانتفاء عند الانتفاء ثم وضع القضية الشرطية بازائه ولذا يختص التبادر بها حيث
لو عبر عن مضمونه بمعنى بغير لفظ الشرطية لا يفهم نفهم الانتفاء عند الانتفاء
التزاما وان شئت سم هذا النحو من الالتزام بالالتزام الوضعى مقابل العقلى والعرفى
ولعل المنكر غفل عن هذا النحو من الالتزام وتخيل ان اللزوم المعتبر هو ما يكون بين
المعنيين مع قطع النظر عن دلالة اللفظ عليه مع انه لو فرض تسليم ذلك فانما يدل
على نفى الالتزام واما التضمن فلا لجواز ان يتصور الواضع القضية الشرطية لافادتهما معا
من دون ملاحظة ترتب بينهما ولما علم التبادر وفهم اللسان فلا بد من المصير اليه
لعدم المطابقة قطعا وعدم الالتزام فرضا واستدلوا ايضا بانه لو دل لكان قوله
تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دالا على عدم تحريم النكاح حيث
لا يريدن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا بالاجماع والملازمة ظاهرة لاحتياج الى
البيان والجواب انه لا دلالة فيه اصلا فانه لو فرض قيام القرينة على عدم ارادة
المفهوم فلا بد من نفيه اتفاقا ومع عدمه فبنى على الخلاف المزبور وكيف كان
لا معنى للاستدلال به على النفى الا ان يقال ان مجرد الاستعمال دليل الحقيقة على سبيل
الاشتراك المعنوى او اللفظى وهو خلاف التحقيق على ما قرر فى محله وبذلك تعرف
ما فيما حكى عن المحدث الشيخ الحر العاملى من انه قال وجدت استعمال القضية فيما
لا يراد منها المفهوم اكثر مما يراد منه ذلك حتى انى عثرت فى الكتاب الكريم على
مائة وعشرين موردا لم يرد فيه المفهوم فان مرجع ذلك ايضا الى التمسك بالاستعمال

ولا دلالة فيه ان قلت ليس مرجعه الى مجرد الاستعمال بل الى غلبة الاستعمال قلت
قد تقرر في محله ان غلبة الاستعمال ايضا اذا كان مع القرينة لا تكون علامة الحقيقة
والى ما ذكرناه يرجع ما ذكره في الاشارات من ان الاجماع صار قرينة على الخروج عن
الظاهر مع ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة ولا سيما اذا اقتضى الاشتراك ولا
ينفع تردده بينه وبين المجاز والاشتراك المعنوي لعدم ثبوت استعماله في الاخير
او ندرته واجيب ايضا بمنع عدم ثبوت المفهوم اذ نفي حرمة الاكراه لا يستلزم ثبوت
الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون لانتفاء متعلقها عقلا فان السالبة قد تصدق
بانتفاء الموضوع وهنا كذلك فانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء فيمتنع
اكراههن عليه فان الاكراه حمل الغير على ما يكرهه بحيث لا يكون كارها عند تحقق
الاكراه فلا يمكن تحقق الحرمة وقد يورد بامكان الواسطة بحصول الذهول عنهما
لكن الجواب عنه ظاهر فانها تنتفي عند الذهول وقد يقال بان التردد واسطة
بينهما ويمكن الجواب بمنع صدق الاكراه معه لانه حمل الشخص على ما يكره
لا على ما يتردد فيه واما الايراد بان حمل السالبة على منتفية الموضوع خلاف
الظاهر ففاسد جدا فان المقصود ليس دعوى ظهوره بل مجرد امكان ارادته
مع ان استعمال القضية الشرطية في العرف فيما يراد منه السالبة بانتفاء الموضوع
اكثر من ان يحصى ومنها قوله اذا لقيت العدو فخذ السلاح واذا رزقت
ولدا فاختنه واذا ركب الامير فخذ ركابه الى غير ذلك مما لا يحصى والظاهر كون انه البناء
من ذلك القبيل ايضا ومن هنا قلنا بعدم جواز الاستدلال بهما اذا كان المقصود
الاستدلال بمفهوم الشرط نعم يجوز الاستدلال بمفهوم الوصف بعد اثبات ظهور
ارادته بسبب القرائن كما ادعى ثبوتها جماعة من اساطين الاصحاب لكن لا يخفى ان
استعمال الشرطية في المعنى المذكور في الاية الشريفة يرجع الى عدم ارادة المفهوم

بيان ذلك

بيان ذلك ان مقتضى التعليق حقيقة ان يراد في المفهوم نفي الحكم على الوجه الذي
ثبت في جانب المنطوق ومقتضاه ان لا يراد السالبة بانتفاء الموضوع بل المحمول فان ظاهر
قولك ان جاءك زيد فاكرمه كون المجيء سببا لاكرام زيد المفروض الوجود فالمفهوم
الماخوذ منه حسبما يقتضيه التعليق لا بد ان يكون سببية عدم المجيء لعدم وجوب
اكرام زيد المفروض الوجود لا سببية عدم ذاته لعدم وجوب اكرام زيد المفروض
والا فان السببية ح مستندة الى انتفاء الموضوع حقيقة لا الى انتفاء الشرط ولو كان مدلول
المنطوق في الاية الشريفة سببية وجود الاكراه لثبوت الحرمة لكان المفهوم ما ذكر من
سببية عدمه لانتفائها وليس مدلول المنطوق ذلك كما لا يخفى بل المنطوق هو
ان ارادة الاماء التحصن سبب لحرمة الاكراه فالذي ينبغي ارادته في المفهوم ان
عدم ارادتهن التحصن سبب لان عدم امكان تحقق الاكراه سبب وليس التنبيه على ذلك
نكتة صالحة للاشتراط المذكور فالذي ينبغي ان يقال ان الفائدة في الشرط هنا
المبالغة في النهي عن الاكراه بان يكون المراد اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها
ثم ارادة السالبة بانتفاء الموضوع في جملة من الامثلة المتقدمة الذي سيق الشرط
فيه لمجرد بيان موضوع الحكم مطابقة لقاعدة التعليق ثم ان هنا اقوالا اخر منها
دلالة الشرط على التلازم في العدم فقط لا في الوجود ومنها ان حجية المفهوم
شرعا لا لغة وعزي كما عن بعضهم ومنها الفرق بين الاخبار وغيره لكن
الكل ضعيف يمكن موافقة ما يرد عليها مما تقدم فلا حاجة الى التطويل وينبغي التنبيه
على امور في بيان محل النزاع وهو من وجهين من حيث ان النزاع
هل هو في الدلالة اللفظية ام الاعم منها ومن العقلية وعلى التقدير الاول هل في
خصوص الوضعية منها او الاعم لا يبعد دعوى ان محل النزاع ان اثبات الدلالة
مطلقا لفظية كانت او عقلية لان غرض الاصولي غالبا لا يتعلق بتشخيص خصوص

الاول

الاول

الدلالة اللفظية فعلى هذا لو ثبت شخص دلالة الشرط على المفهوم بدليل لزوم اللغو
لولاه مع ضم ما يوجب تعيين الفائدة من كون خصوص فائدة المفهوم انسب لشان الشارع
المقدس من غيره او الغلبة بناء على اعتبارها لا يكون خارجا عن محل النزاع ان قلت
الظاهر من التمسك بالتبادر وفهم اهل اللسان وعنوانهم المسئلة في مباحث الالفاظ
يدل على كون النزاع في الدلالة اللفظية قلت انما تمسك بالتبادر اكثرهم لمكان
ذهابهم الى ثبوت الدلالة اللفظية بل الوضعية وهذا لا يوجب كون مقصودهم
متعلقا باثبات الدلالة اللفظية او خصوص الوضعية منها واما عنوانهم المسئلة
في مباحث الالفاظ فكعنوانهم مسئلة مقدمة الواجب وحرمة الضد ومسئلة اجتماع
الامر والنهي فيها ولذا اورده الفاضل التوني في بحث الادلة العقلية ان قلت
على تقدير كون النزاع في الدلالة العقلية ينبغي ان لا يسمى بالمفهوم لانهم عرفوه بما تقدم
قلت يكفي الاستناد الى اللفظ في الجملة في التسمية وما نحن فيه كذلك نعم العقل الصرف
بمعنى تنزيه كلام الحكيم عن اللغو خارج عن محل النزاع جدا فتدبر محل النزاع في
دلالة القضية الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء مطلقا لكن ذكر في تمهيد القواعد انه
لا شك في دلالتها اي الشرط والوصف في مثل الوقف والوصايا والنذور والايمان
كما اذا قال وقفت على هذا على اولادي الفقراء وان كانوا فقراء ونحو ذلك وانما
يظهر الفائدة في مواضع يتفرع على المذهب وذكر منها قوله ع اذا بلغ الماء قدر
كر لم يحمل خبثا او لم ينجسه شيء ومنها قوله ع ليس لعرق ظالم حق بالاضافة الى
على الحقيقة او الوصف على الاسناد المجازي فيدل بالمفهوم على ثبوت الحق للمفلس
لو غرس فيما اشتراه من الارض ولم يدفع ثمنها واراد بايعها اخذها اقول لعل
اراد نفي الشك لمكان قيام القرينة في الموارد التي ذكره على ارادة المفهوم فانه لا ريب
في كون غرض الواقف من ذكره الاحتراز كما في التعاريف ولذا لا يفرق بين

سائر

الثاني

سائر اقسام المفهوم واما ان اراد من نفي الشك عدم الخلاف فيه وبيان ان محل
النزاع في غيره ففيه نظر لوجهين ما عرفت من ان المفهوم فيما ذكره من الموارد
مستند الى القرينة فلا ينافي الاختلاف في اصل عنوان البحث كما في بحث الامر ونحوه
ان اختصاص الوقف والوصية والنذر واليمين بموارد القيود ليس مستندا الى ارادة
المفهوم بل الى نفس المنطوق ولذا لو بدل باللقب وقيل وقفت على زيد يختص
الوقف ولا يعم غيره وتوهم ان الاختصاص لا بد في استفادته من المنطوف راه
حد بل قد ذكرنا في بحث المطلق والمقيد ان التقييد فيما اذا حصل بينهما التعارض
كما في اعتق رقبة واعتق رقبة مع احراز وحدة التكليف مستند الى المنطوق لا الى
المفهوم فبالاحرى توهم استناده اليه واورد على القوم حيث اتفقوا على وجوب
التقييد واختلفوا في حجية مفهوم الصفة فثمرة المفهوم على هذا لا يظهر في مثل
الاوقاف ونظايرها اذ النفي عن غير المورد وعدمه لا يثمر في شيء بل يظهر في
الاحكام الشرعية الكلية كما في قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء والاخبار
عن الامور الخارجية فانه بناء على ارادة المفهوم يفهم الانتفاء عن غير مورد الشرط
والوصف وبناء على العدم لا يفهم ذلك ان قلت اي فرق بين المقامين مع
ان الانشاء في الاحكام الشرعية والاخبار في الامور الخاصة مع يختصان بموردهما
ولا يعقل تعديهما الى غير المورد فلازم كلامك عدم ظهور ثمرة للمفهوم اصلا
قلت الفرق ان مثل الوقف ونظايره من العقود والايقاعات انه اذا فرض
انتفاء الانشاء لا يعقل وجود المنشأ اي اصل الوقف والوصية والنذر ونحوها
كما هو ظاهر فالنفي عن غير المورد حاصل لا محالة من دون حاجة الى التصريح به
بخلاف مثل اكرم زيدا ان جائك مثلا فان انتفاء الانشاء الخاص فيه اي انشاء
وجوب الاكرام المرتبط بالمجيء بسبب انتفاء المجيء اللازم انتفاء مطلق الوجوب

الاول

الثاني

بحيث لا يبقى مجال لامكان الايجاب في غير صورة المجيء ايضا فمقتضى انتفاء الانشاء
الخاص هو السكوت عن حال غير المورد من حيث النفي والاثبات فاذا اريد المفهوم
نحكم بالانتفاء ويحصل المعارضة بينه وبين دليل الاثبات بل يخصص دليل الاثبات
لو كان عاما كما في مثل اذا كان الماء قد ركر بالنسبة الى قوله تعالى خلق الله الماء طهورا
لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ان قلت المفهوم ماخوذ من المنطوق فينبغي
ان لا يخالف معه في معاني القيود الماخوذة فيه والماخوذ في المنطوق في ان جائك
زيد فاكرمه وغيره من الامثلة خصوص الانشاء ايضا لا نفسه مطلقا بحيث لا يمكن اثباته بانشاء
اخر غير هذا الانشاء قلت وان كان الانشاء خاصا في المنطوق لكن المنشأ
اصل الوجوب على وجه الاطلاق والكلية وخصوصية الانشاء لا يوجب تقييد في المنشأ
ضرورة انه كثيرا ما ينشأ الوجوب بانشاء عديدة والحال ان المنشأ امر واحد
لا تعدد فيه بل لا يمكن تشخص الوجوب بتشخص الانشاء وتكثره بتكثره ولذا لو
وجوب للامر الواحد كقتل زيد مرارا لا يحصل وجوبات على حدة كما ان المعنى
الواحد لا يختلف بسبب تكرار التلفظ به والتعبير عنه بل لا بد من مشخصات خارجية
عن نفس الانشاء كالمتعلق فالوجوب المتعلق باكرام زيد مغاير للوجوب المتعلق
باكرام عمرو والحلف بالنفع او الحلف بالكسر ومن هنا تعرف ايضا فساد ما توهم
احد ان الامر في قوله اكرم يراد منه خصوصية الطلب لا مطلقها نظرا الى ان الوضع
فيه عام والموضوع له خاص فلا بد من ارادة نفيه في المفهوم لا نفي مطلق الطلب
فانه ليس المراد من كون الموضوع له خاصا ان الانشاء الخاص من مقومات اصل
الوجوب ومشخصاتها لما عرفت من عدم تعلقه ولذا لا يجد فرقا بالبديهة
بين قولك ان جائك يجب اكرامه وبين ان جائك اكرمه اذا عرفت ان المنشأ
الوجوب بقول مطلق لا الوجوب المتشخص بكونه منشأ بانشاء خاص فاعلم ان

مدار

مدار المنطوق والمفهوم على اصل الوجوب المطلق الذي هو المنشأ لحصول الانشاء
الخاص وتشخصه في الخارج لا على خصوص الانشاء فيكون مقتضى التقييد في المنطوق
عقلا انتفاء الانشاء الخاص مع السكوت عن الانتفاء عند الانتفاء مطلقا ومقتضى
المفهوم هو انتفاء الوجوب مثلا عند انتفاء الشرط مطلقا فلو دل دليل على وجوب
الوجوب عند انتفاء الشرط او الوصف او الغاية لا يكون منافيا مع المنطوق اذ
الاختصاص غير النفي عن الغير ويعارض المفهوم ولما كان الاختصاص في العقود
والايقاعات كافيا عن الانتفاء عن غير المورد مطلقا بخلاف غيرهما من الموارد جاء
توهم ارادة المفهوم في الاول دون الثاني ثم نظير ما ذكرناه يجري اذا كان الجزاء
من الاخبار ايضا فان مقتضى المنطوق اختصاص الاخبار بورده لا الدلالة على نفي ما عدا
الخبر عن غير مورده والمفهوم مقتضاه النفي عن الغير فان قولك جاء زيد لو اريد
منه المفهوم يدل على ان غيره غير متصف بالمجيء والمنطوق ساكت عنه وان اختص
ومنها تاسيس الاصل ان الاصل في المسئلة ماذا اقول اما الاصل اللفظي
فقد يقال انه مع النافي للدلالة فان دلالة اللفظ على المفهوم مخالف للاصل مضافا
الى اصالة عدم ارادة عدم الثبات الواضع عند الوضع اليه ووضعه اللفظ بازائه
لكن قد قرر في محله ان هذا الاصل لا عبرة به لعدم بناء العقلاء بل العلماء على
ايضا على العمل باشاله بل مقتضاه النفي غير حتى يقيم دليل لكنه مشارك مع القول
بالنفي في كثير من الاثار منها عدم تخصيص العمومات وتقييد المطلقات ومنها
غير ذلك واما الاصل العملي فقد يقال انه يختلف بحسب الموارد فكل ما كان الحكم
في المنطوق موافقا للاصل كان مقتضاه ثبوت الحكم المفهومي كما في اكرم العلماء
ان جاء زيد وكل ما كان مخالفا للاصل كان مقتضاه العدم كما لو قال ان جاء
زيد فلا تكرم العلماء فان مقتضى انتفاء الاباحة والاصل ثبوته وعدم انتفائه

لكن الذى يساعد عليه النظر الدقيق التفصيل بان يقال انه قد تقدم انه يتصور
فى المقام موارد من الكلام احدها النزاع فى انه هل تفيد القضية الشرطية
تعليق الجزاء على الشرط ام لا الثانى فى انه هل تفيد الترتب ام لا الثالث
فى انه هل تفيد السببية ام لا الرابع انه هل تفيد الانحصار ام لا اما النزاع الاول
فالاصل فيه مختلف حسب اختلاف حكم المنطوق مع الاصل واتفاقه كما تقدم
اليه الاشارة واما فى غيره من الموارد فالاصل العملى يطابق القائل باثبات
المفهوم سواء كان حكم المنطوق مطابقا للاصل ام مخالفا اذا كان مخالفا
فظاهر واما اذا كان موافقا فلان الاباحة المطلقة هى الموافقة للاصل و
اما الاباحة الخاصة المعلقة على امر خاص فلا فضلا عن المسببة عنه فان الاصل
عدم سبب غير ما ذكر وعدم مسبب كذلك فلا بد من الحكم بالانتفاء عند الانتفاء
ان قلت فعلى هذا لا ثمرة للنزاع قلت الثمرة تظهر فى صورة المعارضة
مثل ما لو ورد دليل مخالف للحكم المفهومى فلا بد من الاخذ به لو كان المفهوم
مستفادا من الاصل ومن ملاحظة المرجح لو كان ماخوذا من دلالة اللفظ
ان قلت المنطوق راجح على المفهوم مطلقا فلا ثمرة ايضا قلت نعم
ولكن قد يقوى المفهوم على المنطوق بسبب العوارض كما يقوى العام على الخاص ولذا قيل
رب عام يقدم على الخاص بخلاف الاصل فانه لا يقدم على الدليل البتة ومنها قد عرفت
فيما تقدم ان دلالة الشرطية على المفهوم بناء عليه ليس من دلالة العقل بل من دلالة
اللفظ كما قد عرفت ايضا وجوه الدلالة اللفظية من الوضعية على وجه الالتزام او التضمن
او غيره من الاستناد الى التخصيص بالاشتراط الظاهر فى كونه سببا من حيث هو لا من حيث
قدر مشترك حتى فى ضمنه كما هو قضية عدم الانحصار فان مقتضى التعدد هو كون السبب
حقيقة هو القدر المشترك بينهما لا خصوص كل واحد منهما لعدم معنى مستقل للتعدد

الاسباب

الاسباب والاطلاق او الانصراف والغرض فى المقام الاشارة الى ما هو الارجح من الوجوه
المذكورة وان سبق اليه الاشارة ايضا فى الجملة فنقول اما بناء على القول بالوضع
فقد وقع بينهم الخلاف فى انه هل الدلالة تضمنية او التزامية على قولين فالذى
يظهر من الاكثر الثانى والذى ذهب اليه بحر العلوم فى شرح القواعد على ما نسب
اليه شيخنا دام ظله الاول والذى ينبغى ان يجعل مبنى المسئلة على انه هل القضية موضوعة
لافادة الثبوت عند الثبوت لا مطلقا بل على وجه يلزم منه الانتفاء عند الانتفاء او انها
موضوعة لافادة الربط والدوران بين القضيتين وجودا وعدما فعلى الاول يكون
من باب الالتزام لمكان الترتيب وعلى الثانى من باب التضمن لمكان عدمه بل هو حينئذ
كلفظ الدوران والتعليق ولفظ السبب وغيرها مما دلالته على الربط فى الوجود و
العدم على حد سواء من دون ملاحظة ترتب بينهما حتى يمكن اعتبار اللزوم والحق
الاول لا لما قيل من ان مدلول الشرط العلية والسببية والعلة ما يكون مؤثرا فى وجود
الشئ وبه وجد المعلول هذا مدلولها المطابقى ويلزم ان عدمه يستلزم العدم
فالمدلول امر يلزمه ذلك لان المدلول مركب وبه يشهد العرف وبه ينبه تحديدهم
منهم بما يستلزم وجوده الوجود وعدمه العدم كما انه لو قلنا بكون مدلوله الشرط فيكون
مدلوله ما يتوقف عليه الشئ ويلزمه العدم عند العدم وبه ينزل القول به ويشهد به
تعريف الشرط عليلزم من عدمه العدم حتى لورد بمنع كون الالفاظ المذكورة دالا على
الانتفاء عند الانتفاء بالالتزام بل بالتضمن فى بعض والمطابقة فى اخرى على ما يظهر من
ملاحظة الحدود المذكورة لها فى كتب القوم والتعبير بالاستلزام اعم من كون دلالة اللفظ
على وجه الالتزام والا كان دلالة السبب على الوجود عند الوجود ايضا كذلك حيث قالوا
انه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم فتامل بل لمكان استفادة
الترتب بين المفهوم والمنطوق كما يظهر من التدبر فى محاورات اهل العرف واما

الاستدلال الثانی ای القول بالتضمن بان الالتزام دلالة اللفظ علی الخارج اللازم
وهذا لیس بخارج وبان الدلالة الالتزامیة غیر مجدیة فی الارادة الا اذا کان
اللازم لازما بحسب الوجود بحیث لا ینفک عنه فی الخارج والمعتبر فی دلالة الالتزام
اللزوم الذهنی وقد یکون بین الملزوم ولازمه الذهنی معاندة فی الخارج کما فی العمی
والبصر فان البصر من لوازم العمی فی الذهن ومن معاندته فی الخارج والمراد هنا
ان الانتفاء عند الانتفاء مراد ومقتضی الدلالة الالتزامیة فهو باللزوم الذهنی
والفهم غیر الارادة علی ان اللزوم الذهنی منتف هنا فان تصور الثبوت عند
الثبوت لا یستلزم تصور الانتفاء عند الانتفاء ویرد علی الاول ان دلالة اللفظ علی
المفهوم دلالة علی الخارج کما عرفت وعلی الثانی فبان المقصود لیس باز ید من اثبات
اللزوم بین المعنیین علی وجه لو ارید اللزوم یکون اللازم مرادا وهو یثبت لو
بان مدلول القضیة الشرطیة الاثبات عند الاثبات علی الوجه الخاص اذ الثبوت
عند الثبوت کما تقدم توضیحه ولا حاجة فی اثبات المراد الی اثبات اللزوم
الخارجی بل اللزوم الذهنی فی الفهم کما اعترف به والاجماع منعقد علی حجیة ما یفهم
من ظواهر الالفاظ ثم ان صاحب المعالم ره قال فی مقام الاحتجاج قال لنا ان قول
القائل اعط زیدا درهما ان اکرمک یجری فی العرف مجری من قال لنا الشرط فی اعطائه
اکرامک والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاکرام قطعا فیکون الاول ایضا
هکذا ومقتضاه بناء علی ارادة الشرط المصطلح عند الاصولی کون المفهوم من باب دلالة
المطابقة لکن الظاهر ارادة السبب منه کما هو احد معانیه عرفا بعد ارادة الشرط الاصولی
جدا ومن هنا انه ربما یتوهم ان قول المنطقیین بان الشرطیة انما ینتج
وضع التالی عند وضع المقدم ورفع المقدم عند رفع التالی ولا ینتج رفع المقدم
لوضع التالی شیئا المنافاة لما ذکرناه من حجیة المفهوم فان مقتضی حجیة المفهوم انتاج

رفع

رفع المقدم ایضا رفع التالی بل انتاج وضع التالی وضع المقدم لان مفادها جمیعا
عرفت کون الاول سببا والثانی مسببا ولا ریب ان وضع کل واحد منهما یستلزم
وضع الاخر کما ان رفع کل واحد یستلزم رفع الاخر لکن لا یخفی عدم المنافاة بینهما
فان مقصود المنطقی لیس بیان لوازم المعنی الظاهر عند اهل العرف وهو السببیة حتی
یلزمهم الحکم بانتاج الصور الاربعة بل مرادهم انما هو بیان لازم الحکم بالملازمة
بین الشیئین وان کانوا یعبرون بالجملة الشرطیة عند اثبات ارادة التلازم بین
الشیئین وربما یستفاد عن واحد کون هذا ای ارادة مجرد التلازم بین الشیئین
اصطلاحا لارباب المعقول فی ادوات الشرط وتغایر اصطلاحهم مع اصطلاح اهل
العربیة لکنه خلاف التحقیق لان الظاهر عدم اصطلاح خاص لارباب المعقول فی ذلک
بل استعمالاتهم لها جاریة علی حسب وضاعها الاصلیة واتیانهم لها فی مقام افادة مجرد
التعلیق جری علی حسب استعمال العرف ایضا فانهم کثیرا ما یاتون بها لذلک ایضا بل الظاهر
ان حصر التسمیة فیما ذکر من الامرین مبنی علی انه المتیقن من القضیة لا ان القضیة مستعملة
فیما لا یلزم الا ذلک ومنها الظاهر عدم الفرق بین ادوات الشرط والاسماء المتضمنة
لمعناه فیما ذکر من افادة الانتفاء عند الانتفاء ومنها لو فانه ایضا کغیرها من الادوات
فیما ذکر لکن المشهور بین الجمهور انه لانتفاء الثانی لانتفاء الاول ولعله غیر مستند
الی الوضع بل الی القرینة الخارجیة فانه انما یستعمل فی المقدم فی خصوص مقام امتناع الشرط
والازم الدلالة علی ما ذکر ومن هنا یمکن ان یقال بانه لا یدل علی خصوص السببیة بل علی
مجرد الوقف اعم من الشرطیة والسببیة لعدم توقف الحکم بالامتناع علیه والمحکی عن الحاجبی
القول بدلالتها علی انتفاء الثانی بانتفاء الاول عکس المشهور معترضا علیهم بان الاول
سبب والثانی مسبب وانتفاء السبب لا یدل علی انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب
بخلاف العکس فان عدم المسبب یقتضی عدم جمیع اسبابه واستشهد بقوله تعالی

لو كان فيها الهة الا الله لفسدتا وفيه نظر ظاهر فان ما ذكره من لوازم الحكم بالملازمة
بين القضيتين سواء كان بلفظ ان او غيره بل سواء اريد السببية او غيرها من اقسام الملازمة
بل ليس هو من لوازم ارادة المفهوم اذ يكفي فيه نفس التعليق والملازمة الذي هو من
لوازم المنطوق في ساير الادوات واما الاية الاية الشريفة فلا يستفاد منه انتفاء
الفساد من ظهور اللفظ بل الحال فيها كالحال في ساير القضايا الشرطية التي يحكم فيها
برفع المقدم لرفع التالي نعم يحسن الايراد بما ذكر لو كان غرض المستدل القضية ان
القضية الشرطية التي اداتها الشرط فيها لفظ لو ينتج رفع مقدمه رفع التالي دون
العكس وليس كذلك بل كون رفع التالي منتجا لرفع المقدم مسلم في كل القضايا الشرطية وانما
غرض الاصولي البحث عن ان الشرطية تدل على سببية الاول ايضا حتى تنتج رفع الاول
رفع الثاني ايضا ولا فذهب مشهورهم الى ذلك ايضا لكن قالوا ان خصوص لو مشعر بدل
ولو بخصوص قرينة المقام في الشرط وسوق المقام على ان المقدم مرتفع فيرتفع التالي
بخلاف لفظ ان واذا فانه لمكان الدلالة على الاستقبال لا يعلم حال المقدم من حيث
الامتناع والحصول ومنها ان المفهوم لمكان كونه ماخوذا من المنطوق ومن لوازمه
لا بد من اتحاده معه في جميع القيود المعتبرة فيه في الشرط والجزاء ولا يكون بينهما اختلاف
الا في مجرد السلب والايجاب فلو قال ان جائك زيد راكبا اكرمه لا بد من ملاحظة القيد
المذكور في جانب المفهوم ايضا فيدل على الانتفاء عند انتفاء اصل المجيء او قيده ومثله
لو اعتبر القيد المذكور في جانب الجزاء او فيهما معا نعم كل ما يكون من لوازم الحكم الايجابي
والسلبي يختلف فيه المفهوم والمنطوق لمكان اختلافهما في الكيف دائما نعم يشترك
فيما ذكرناه ساير الاحكام والمفاهيم ويتفرع على ما ذكر فروع كثيرة منها ان مفهوم قولك
ان جائك اكرم نفي وجوب الاكرام لا الحكم بالحرمة كما توهمه غير واحد وربما يظهر
من كلام صاحب المعالم ايضا حيث قال ان مفهوم قولك اعط زيدا ان اكرمك لا تعطه

ان لم يكرمك

ان لم يكرمك
وضعفه ظاهر نعم ربما يتوهم فيما لو كان الوجوب مستفادا من الجملة الخبرية مثل ان جائك
فهو مكرم ونحوه بعد قيام القرينة على ارادة الوجوب ان مقتضى ما ذكر من القاعدة
الكلية وهو ان مقتضى المفهوم رفع الثابت في المنطوق على الطريق الثابت فيه افادة
المفهوم الحرمة لان مفهوم القضية المذكورة انه ان لم يجئ فهو غير مكرم والخبرية
السالبة تفيد الحرمة عند قيام القرينة على عدم ارادة الاخبار كما لو فرض وقوعه
في المنطوق قلت هذه مغالطة ظاهرة فان مفاد الجملة الخبرية المنفية لو وقع في
المنطوق كان يقال ان جائك زيد فلا تكرم بصيغة المجهول او غير مكرم فمفاده
ما ذكر من افادة الحرمة الا ان افادة الحرمة لمكان توجه النفي الى ذات الاكرام واما
اذا توجه النفي اليه بعد ملاحظة كون المثبت مفيدا للوجوب بواسطة قيام القرينة
فلا بل انما يراد به نفي الوجوب كما لو عبر في المنطوق بلفظ يجب اكرامه ومنها
انه لو كان مفاد المنطوق الوجوب العيني كما هو ظاهر الامر كما قرر الامر المطلق فهل
مفاد المنطوق نفي الوجوب العيني فلا ينافي اثبات الوجوب التخييري او مفاده نفي
مطلق الوجوب اعم من العيني والتخييري الظاهر الثاني سواء كان الوجوب العيني في المنطوق
ثابتا من المادة كان يقول ان جائك زيد يجب اكرامه او من الهيئة كلفظ الامر
مثلا فان فهم العينية في المنطوق مستند الى اطلاق الوجوب والوجوب المطلق اذا
وقع في حيز النفي يدل على العموم فالاختلاف انما هو من جهة اختلاف النفي والاثبات
لا من جهة الاختلاف في المثبت والمنفي حتى ينافي القاعدة المتقدمة ومن هنا تعرف حال
العكس ايضا اي ما يكون المراد في المنطوق نفي نسخ الوجوب لمكان النفي فان مقتضى المفهوم
ح الاثبات في الجملة نعم لو كان ارادة العينية في المنطوق مستندا الى غير الاطلاق من
الوضع بناء على القول باستفادة العينية من الوضع اللفظ وانه مجاز في التخييري
او الانصراف او القرينة الخاصة لا بد من تخصيص المفهوم ايضا بنفي الوجوب

لما ذكرنا من لزوم كون المنفي في المفهوم هو الثابت في المنطوق ولا يرد مثل ذلك على تقدير
الاستفادة من الاطلاق فان المستفاد من اطلاق المنطوق لا يلزم توجه النفي اليه بالخصوص
في المفهوم بل يتوجه النفي الى الاطلاق فيفيد عموم النفي وهذا ما قلنا ان اللازم الايجاب
والسلب لابد من اطلاق المفهوم فيهما مع المنطوق والى هنا نعرف وجه التفصيل
بين كون الوجوب مستفادا من المادة او الهيئة بكون مفاد المفهوم نفي الكسر في الاطلاق
وخصوص التعيين في الثاني فانه يحتمل القول بكون دلالة الامر على التعيينية بالوضع
او الانصراف بخلاف مادة الوجوب وان كان ضعيفا كما قررنا في محله ثم ان الحال
بالنسبة الى الوجوب المشروط والمطلق والعيني والكفائي والنفسي والغيري نظير
ما عرفت في التعييني والتخييري فلا حاجة الى اعادة الكلام واما بيان كيفية استناد
التعيينية او النفسية او غيرهما مما عرفت الى الاطلاق فهو مع ظهوره قد بيناه في بحث
مقدمة الواجب فلا حاجة الى الاعادة ومنها انه قد وقع الخلاف بينهم في عموم
المفهوم وعدمه وعليه فرعوا عموم المفهوم في قوله عليه السلام اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء
وقوله عليه السلام كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب وتوضيح الكلام في المقام ان يقال
لابد من ملاحظة العموم الواقع في المنطوق شرطا او جزاء فان كان كل فرد من افراده
متعلقا للحكم اثباتا ونفيا وكان المقصود من العموم كونه آلة لملاحظة حال الافراد يكون
المفهوم ايضا تابعا له في العموم وكون كل فرد من الافراد متعلقا للاثبات والنفي على حسب
اختلاف المنطوق فالمفهوم على هذا يخالف المنطوق في الكيف لا في الكم بل مفهوم الموجبة
الكلية ح يكون سالبة كلية وبالعكس واما اذا كان متعلق الحكم نفيا واثباتا العموم
لوصف كونه عموما فيكون المتعلق في طرف المفهوم ايضا كذلك فيما نحن فيه المفهوم كما وكيفا
ويكون مفهوم الموجبة الكلية على هذا سالبة جزئية وبالعكس ومفهوم السالبة الكلية
موجبة جزئية وبالعكس كما في النقيض المنطقي هذا اذا علم كون المراد احدهما

واما

واما اذا شك فيحتاج الى ملاحظة اصل اخر وهو ان الظاهر بحسب ملاحظة
التبادر وغلبة الاستعمال ايهما والحق ان ملاحظة الاستعمالات العرفية تعطي كون
المتبادر هو الاول اي كون كل واحد من الافراد هو المناط لاثبات الحكم ونفيه
لا وصف العموم وبعبارة اخرى الغالب في الاستعمال كون المناط هو الافراد حال الاجتماع
لا بقيد الاجتماع ولذا اذا سمعنا مثلا ان جاءك زيد فاكرم العلماء يتبادر في اذهاننا
ان مجيء زيد سبب لاكرام كل واحد واحد من العلماء لا انه سبب لوصف العموم ان قلت
اي فرق بينهما مع ان كلا المعنيين مشتركان في كون الشرط سببا للمجموع قلت الفرق
ما اشرنا اليه سابقا من ان الاجتماع على احد التقديرين قيد دون الاخر وايضا اذا
لوحظ كون المسبب نفس الاحاد يكون مدلول القضية انحصار سبب وجوب الاكرام
في المجيء مثلا بالنسبة الى كل واحد واحد من الافراد واما اذا لوحظ الاجتماع قيدا
يكون المدلول انحصار سبب المجموع من حيث المجموع في المجيء فلا ينافي وجود امر اخر
يكون سببا لوجوب اكرام الكل عدى واحد من الافراد وهو ظاهر فظهر انه عند الشك
لابد من الحمل على كون المسبب هو نفس الاحاد من دون ملاحظة قيد المجموعية ويحتاج المعنى
الاخر الى وجود قرينة خارجية مثلا اذا قال القائل ان جاءك زيد فلا تقتل احدا يدل
على ان المجيء سبب لحرمة قتل المجموع من حيث المجموع لا الاحاد المجتمعة لمكان العلم بان سبب حرمة
القتل بالنسبة الى كل واحد من الاحاد منحصر في المجيء بل اسباب حرمة القتل كثيرة فهذا قرينة
على ان المراد من المثال خلاف ما هو الظاهر من نظايره ان قلت مقتضى كلامك ان يكون
نقيض الموجبة الكلية سالبة كلية ثانية وسالبة جزئية اخرى ونقيض السالبة الكلية
موجبة كلية ثانية وموجبة جزئية اخرى وهذا خلاف ما اجمع عليه المنطقيون
من ان نقيض الكلية لابد ان يكون جزئية وبالعكس قلت لا غبار على ذلك فان كلام
اهل المنطق ناظر الى بيان نقيض القضية الكلية او الجزئية بلحاظ الكلية والجزئية فلابد

من الحصر المذكور ان قلت فما الوجه في اهمالهم بيان نقيض القضية الكلية على تقدير
كون الملحوظ كون كل من الافراد مناطا للايجاب والسلب مع ان ظاهر القضية العامة
على ما ذكرت يقتضي ذلك قلت ليس نظر اهل المنطق الى بيان لزوم الظاهر
من القضية حتى يرد لزوم الاهمال بل الى بيان لوازم ما هو القدر المتيقن من القضية
ولا ريب ان القدر المتيقن هو التلازم بالنسبة الى المجموع لا بالنسبة الى كل واحد واحد
من الافراد مستقلا ان قلت يلزم على ما ذكرت ان يكون المراد من مثل ان جائك
العلماء فاكرم زيدا كون مجيئ كل واحد سببا لوجوب الاكرام فانه مقتضى جعل مناط
الحكم كل واحد من الافراد لا المجموع من حيث المجموع قلت قلت لا يلزم ما ذكر
فان فرق المعنيين انما هو في جعل الاجتماع قيدا في احدهما وعدمه في الاخر ولا يظهر
ثمرة ذلك الا عند وقوع لفظ العام في طرف الجزاء لا في طرف الشرط اذ لو صرحت بان
السبب مجموع الاحاد او الاحاد في حال الاجتماع يجب في الحكم بوجود المسبب حصول
كل الافراد في الخارج اذا عرفت ذلك فنقول فالحال في جميع الامثلة الواردة عليك
من مثل اذا جائك العلماء فاكرم الشعراء مما وقع العموم في كلتا القضيتين ومثل اذا
جائك زيد فاكرم العلماء مما وقع في القضية الثانية او العكس مثل ان جائك العلماء
فاكرم زيدا مما وقع لفظ العام في طرف الشرط وقد اشرنا الى انه لا بد في حصول
المسبب من وجود مجيئ الكل نعم مثل ان جائك العلماء فاكرم مما يكون في طرف الجزاء
ضمير يرجع الى العام يتبادر كون كل واحد من افراد العام الواقع في الشرط مناطا للنفي
والاثبات في طرف المنطوق والمفهوم لان المتبادر من مفهومه مثل التوزيع اي كون
مجيئ كل واحد من افراد العلماء سببا لوجوب اكرام ذلك الفرد كما ان المتبادر من مثل
قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مثل حظ الانثيين ايضا التوزيع قال
الطريحي في الفوائد التي ذكرها في مجمع البحرين العرب اذا قابلت جمعا بجمع جعلت

كل مفرد

كل مفرد من هذا على كل مفرد من هذا مثل قوله وليأخذوا اسلحتهم ولا تنكحوا
ما نكح اباؤكم انتهى كلامه كما تعرف ان مفهوم قوله ع في الصحيح المروي في التهذيب
والكافي اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه انه ان لم يكن قدر كر ينجسه كل شيء فيكون عاما
كما اختاره صاحب المعالم ره في بحث الاستار وجماعة من المتاخرين فان المراد من المنطوق
حسبما ذكرنا اذا كان قدر كر ينجسه كل واحد من افراد النجاسات فلا بد من كون
المفهوم التنجس بكل واحد عند انتفاء الكرية لان المفهوم هو رفع حكم المنطوق على
الطريق المذكور وخالف في ذلك المقدس الاردبيلي في مجمعه معللا بان الخروج
من العبث يحصل بعدم الحكم في بعض المسكوت عنه واليه يرجع كلام المحقق الشيرواني
في حاشية المعالم حيث انه عد دلالة المفهوم اشبه بالدلالة العقلية ثم عد من لوازمه
انتفاء الحكم فيما عدى محل القيد في الجملة وفي المدارك انكر العموم معللا بفقد
اللفظ الدال على العموم قائلا ولو سلم فالخاص مقدم عليه وقريب منه في موضع اخر
لكنك قد عرفت ما في ذلك كله ولذا قال المحقق البهبهاني في حاشية قوله في المدارك
لفقد اللفظ الدال على العموم ويمكن ان يستدل على افادته العموم بان عدم انفعال
الماء من حيث هو هو مشروط بالكرية كما هو ظاهر العبارة لا خصوص ماء والمشروط
عدم عند انتفاء شرطه ولانه لو لم يفد العموم لزم خلو حكم المفهوم عن الفائدة على قياس
ما قيل في المطلق فافادته العموم على ان غالب ما كان الكر واة محتاجين اليه هو
الماء القليل لغلبة وجودها عندهم فكيف يتنا سبها الاهمال في حكمها مضافا الى انهم
لما كانوا يسمعون هذه الاحاديث يتبعون ويسكتون الى ان قال ولعله لما ذكرنا
ذهب اكثر فقهائنا الى عموم الانفعال في الراكد وما وجد منهم تامل في افادة
المفهوم العموم مثل ما وجد من الشارح ره وغيره ممن وافقه على عدم الافادة في امثال
زماننا وما يقرب منه وبما ذكر ظهر حال جميع المفاهيم في افادة العموم وقال ايضا

في شرح المفاتيح ان المفهوم اذا كان حجة يكون بعنوان العموم لا غير لان المفهوم مفهوم
اداة الشرط ومعنى الشرط ليس الا ان المشروط يعدم عند عدمه كما يفهم من عبارة الشرط
فيه كذا فاذا كان شرطا كان مفاده مفاده ما ذكر والا فليس المفهوم مفهوم شرط
فلا يكون المفهوم حجة اصلا كما ذهب اليه السيد ثم انه قد يقال ان المفهوم وان قلنا
بعدم افادته العموم لكن خصوص الرواية المزبورة يفيد العموم من جهة ان شيئا
فيه واقع في سياق العموم وكل نكرة وقعت كذلك افادته كقوله وكل حشف امر يجري
يجري بمقدار فان عموم امر لذلك وفيه مع امكان منع ذلك ووجود القرينة
في المثال لم يعلم ما المراد بالسياق فان كان من قبيل المثال فيما نحن فيه ليس منه
ح قطعا كما هو واضح وان اراد غير ذلك كان عليه ان ينص عليه وقد يستفاد العموم
في الرواية بوجه اخر لا يناسب المقام ذكره والاولى من ذلك كله ان يقال بانه بعد
تسليم عدم افادة المفهوم العموم مطلقا انه لا بد من الالتزام بما يفيد افادة العموم في خصوص
الموارد التي يكون عموم الجزاء في المنطوق من جهة كونه نكرة واقعة في سياق النفي كما في
الحديث المزبور فان العموم ح متفرع على النفي فلا بد ان يكون متعلق الحكم خصوص
الافراد وانما يتصور الوجه الاخر اي كون العدم ملحوظا على وجه القيدية حتى يكون
مناط الحكم وصف العموم اذا كان العموم مستفادا من غير جهة النفي وبالجملة لا يمكن
ان يراد من قوله لا ينجسه شيء توجيه النفي الى الشيء بوصف العموم فان المفروض ان العموم
يتفرع على النفي المزبور فلا بد من توجيهه الى ذات الشيء فيكون مدار الحكم السلبي على
خصوصيات الافراد ولازمه افادة المفهوم العموم كما عرفت وقد يقال باستناد
العموم الى استفادة المانعية من الرواية لمكان كون الشرط وجوديا والجزاء عدميا
والمانع هو ما يلزم من وجوده العدم ووجه الاستناد ما ذكرنا من تفرع العموم
في مثله على النفي وفيه انه انما يرجع الى سابقه او ليس بوجيه اذ لو عبر بانه اذا كان

الماء

الماء قد ركد لا ينجسه النجاسات او الاشياء يستفاد المانعية مع عدم جريان
الوجه المزبور وايضا يمكن ان يكون الشرط ايضا منفيا مع كون عموم الجزاء مستفادا
من وقوع النكرة في سياق النفي ويجري فيه الوجه المزبور مع انه ليس من المانعية
في شيء هذا مع عدم ترتب ثمرة على افادة مفهوم الرواية العموم اذ على تقدير
عدمه وكون المفهوم انه اذا لم يكن قد ركد ينجسه شيء يستفاد العموم بعدم القائل
بالفصل فان كل من قال بانفعال القليل يقول بالانفعال بكل النجاسات ومن
ينكره ينكره مطلقا الا ان يقال بانه يثمر في مسئلة ما لا يدركه الطرف من الدم فالاصل مع
المشهور بناء على عموم المفهوم بخلاف عدمه لا يقال يثمر القول بالعموم في مسئلة الغسالة
ومسئلة اعتبار عدم ورود الماء في على النجاسة في حصول التنجيس لانا نقول هذا
ونحوه من ثمرات ثبوت العموم الاحوالي في الرواية والخلاف المزبور انما هو في العموم
الافرادي ولا يتوهم ثبوت التلازم بينهما لوضوح عدم الملازمة ومن ذلك كله عرفت
ان الحق عموم مفهوم قوله ع كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب فيدل على عدم
الجواز بالنسبة الى افراد ما لا يؤكل لحمه وفاقا للشيخ الطوسي وصاحب المعالم وخلافا
للعلامة ره في بعض كتبه والشيخ محمد ابن صاحب المعالم في حاشية الاستبصار نعم يتجه
كلامهم لو جعلنا السور في جملة الحكم وجعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيدة وما
اخترناه مبني على جعل السور جزء الموضوع وارجاع القيد الى كل واحد مما يشمله
السور مثلا لا نقول ان الماكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال سؤر كل واحد من افراده
او نقول كل واحد من افراد الحيوان الماكول اللحم حكمه جواز استعمال سؤره فلا بد ان يشامل
فان معنى قولنا كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره موافق لايهما وايهما يتبادر منه في
العرف والاظهر الثاني للتبادر فيكون الوصف قيدا لكل واحد من الافراد فالمفهوم
يقتضي نفي الحكم حيث انتفى ذلك القيد وكذا نعرف الحال في مفهوم قوله ع في السمن

بالملاقات

زكوة وانه يفيد عموم نفي الزكوة عن المعطوفة فان المنطوق يحمل الى الحكم على فرد فرد
منه بذلك الحكم فيتبعه المفهوم في ذلك وتوهم انه يرجع ح الى الالقاب وقد
وقع الاتفاق على عدم الاعتبار بمفهومها باطل اذ ليس في ادلة نفي حجية مفهوم الالقاب
ما يشمل ما نحن فيه وكذا توهم ان المفهوم نقيض للمنطوق فلا بد من التخالف كما وكيفا
كيف والمفهوم والمنطوق يتصادقان ولا شيء من النقيضين كذلك ومنها
لو تعدد الشرط مع وحدة الجزاء كان يقول ولا يخفى من النقيضين ان جائك زيد
فاكرمه وان زارك فاكرمه وان جائك فاقتل عمرا وان زارك فاقتل عمرا
فلا بد من تصرف لما عرفت من ظهور كل واحد من الشرطيتين في افادة الحصر والتعدد
ينافي ارادة الحصر ثم التصرف اما يرفع عن اطلاق كل واحد من النقيضين بناء على
القول باستناد المفهوم الى الاطلاق فيكون كل واحد من الشرطيتين مقيد الاطلاق
الاخر وعن الانصراف بناء على القول باستناده الى الانصراف فيكون كل واحد قرينة
رافعة لحكم الانصراف كالقرينة في المجاز المشهور لا ارادة الحقيقة واما بارادة
مجرد كون الاول ملزوما للثاني من دون ارادة السببية كما في قولك ان كان انسانا
كان حيوانا ونظايره مما لا يراد منه الا التلازم في ظرف الوجود لا الانتفاء بناء على القول
باستناد المفهوم الى الوضع فيكون كل واحد قرينة المجاز بالنسبة الى الاخر واما
بارادة المثال من كل واحد من الشرطيتين بناء على القول باستناد المفهوم الى
ظهور تخصيص الشرط بالذكر جسما عرفت توضيح الكلام فيه فيكون كل
واحد مثالا للقدر المشترك من دون مدخلية خصوصية كل واحد في السببية
فيكون مآل الشرطيتين الى قضية واحدة يكون الشرط فيها القدر المشترك مثلا
اذا قال ان اكلت رمانا برئت من المرض وان اكلت النارنج برئت منه ايضا
وصفيا كل واحد من الرمان والنارنج مثالا للحموضة تكون القضيتان بمنزلة قضية

واحدة

واحدة وهو ان يقول ان اكلت حامضا تبرئ من المرض بل نقول هذا التصرف اولى
من غيره مما عرفت فلا بد من المصير اليه باي وجه استفدنا المفهوم من الوجوه
المشار اليها انفا ووجه الاولية ولا شيوع ارادة المثالية للقدر المشترك عند ذكر
الافراد ولا يلزم به ارتكاب مجاز لفظي وان كان موجبا لخلاف الظاهر ايضا في الجملة
وثانيا ان مع ارتكاب يبقى المفهوم واطلاق المنطوق بحاله اما بقاء المفهوم
فلما عرفت من رجوع القضيتين الى قضية واحدة فلا عبارة في ارادة مفهومه وانما
نشأ لزوم التصرف من التعدد واما بقاء اطلاق المنطوق بحاله فلان مدلول
كل من قولك ان جائك فاكرمه وجوب الاكرام على تقدير المجيء مطلقا وكذا قولك
ان زارك فاكرمه فاذا حصل المجيء والزيارة يحكم بناء على عدم التداخل بوجوب
فردين من الاكرام في الخارج فلا يلزم التصرف في الاطلاق نعم بناء على القول بالتداخل
او فرض كون الجزاء مما لا يكون قابلا للتعدد كما في ان جائك فاقتل زيدا وان زارك
فاقتل زيدا فان القتل مما ليس قابلا للتعدد فلا بد من التصرف في الاطلاق لان تاثير
كل واحد مشروط بعدم تقدم الاخر بل بعدم تقارنه فانه مع تقدم الغير لا يتعقل
تاثير المتاخر ومع تقارنهما يكون كل واحد منهما جزء العلة فيخرج عن العلية التامة
التي هي مدلول القضية الشرطية كما تقدم لكن هذا تصرف عقلي لا يختص بصورة تعدد
الشرط بل كل قضية شرطية لازمها ذلك فانه لو قال ان جائك زيد فاكرمه
على وجه فهم كون المجيء علة تامة وفرض تعدد المجيء في الخارج فانه لا يتعقل تاثير كل
واحد اذا لم يكن الجزاء قابلا للتعدد او قيل بالتداخل بل التاثير انما هو للمتقدم منهما
وانما قلنا ان التصرف عقلي لان عدم التاثير ناش عن عدم قابلية في المحل لا من جهة
قصور في السببية فكل واحد سبب بمقتضى ظاهر اللفظ لكن عدم التاثير ناش عن عدم
قابلية المحل وبذلك اي بالتصرف المزبور الذي قلنا انه اظهر وجوه خلاف الظاهر

يحصل غنى غنى عن ملاحظة التعارض بين منطوق كل واحد من الشرطيتين مع
مفهوم الاخر حتى يحتاج الى ملاحظة التعارض من تقديم الارجح لو كان ومع عدمه
يقدم المنطوق على المفهوم فما يظهر من غير واحد من ملاحظة احكام التعارض
بين نظايره مفروض المقام نظرا الى تعارض مفهوم كل واحد من الشرطيتين مع منطوق
الاخر غير وجيه لما عرفت من عدم الحاجة اليه بل ربما يقال بعدم صحتها نظرا الى
ان المفهوم من اللوازم العقلية للمنطوق لان الانتفاء عند الانتفاء من لوازم السببية
والشرطية فيكون مرجع التعارض فى المفهوم الى المنطوق حقيقة ثم انه لو لوحظ التعارض
بين المفهوم والمنطوق فى مثل المثال المفروض يمكن التفصى بوجوه اربعة مثلا
مثل قول الشارع اذا غمت فتوضأ واذا بلت فتوضأ اذا جعلنا مفهوم كل معارضا
مع منطوق الاخر نظرا الى اقتضاء الاولى وجوب الوضوء سواء حصل البول ام لا و
اقتضاء مفهوم الثانى عدم الوضوء اذا لم يحصل بول فى الخارج فيمكن العلاج برفع
اليد عن المفهومين فيحكم بكون كل واحد سببا للوضوء وبرفع اليد عن اطلاق
المنطوقين فيعتبر الاجتماع فى الحكم بالسببية فان لازم رفع اليد عن اطلاقهما مع العمل بمفهوم
كل واحد منهما ذلك ويحتمل رفع اليد عن اطلاق المنطوق فى الاول اخذا بمفهوم
الثانية مع العمل باطلاق المنطوق فى القضية الثانية فيعتبر ح فى سببية النوم
الاجتماع مع البول بخلاف البول فانه يستقل فى السببية للوضوء ان قلت على
هذا يلزم اللغو فى اعتبار الاجتماع فى الطرف الاخر لان المفروض كفاية احد
الشقين فى الثانية قلت الفرض فى المقام ذكر الوجوه الممكنة وايضا يمكن ان
يكون اعتبار الاخر لكونه كاشفا غالبيا عن وجود الطرف الاخر لا لمدخليته فى التاثير
حتى يناقض استقلال الاخر ويحتمل عكس ذلك ان رفع اليد عن اطلاق منطوق
الثانى عملا بمفهوم الاول مع العمل باطلاق منطوق الاول فيعتبر ح فى سببية

البول

البول للوضوء الاجتماع مع النوم بخلاف العكس فيكون الوجوه المتصورة اربعة ومنه تعرف
جريان الوجوه المذكورة فى مثل ان خفى عليك الاذان فقصر وان خفى الجدران فقصر وعلى
الوجهين الاولين مبنى القول باعتبار الاجتماع فى السببية بناء على كون كل واحد منهما سببا
مستقلا نعم بناء عليه يرد اشكال اخر وهو انه لا معنى لاعتبارهما غاية مع حصول احدهما
قبل الاخر دائما او غالبا لكن وقد اجاب عنه ايضا غير واحد لكن لا يلائم المقام الغرض
لبيانه بل هو من وظايف الفقيه ومنها الكلام فى تداخل الاسباب ووجه
مناسبته لمسئلتنا ان الكلام فى مسئلة التداخل لا يختص بما يكون السببية ثابتة بمادة
السبب بل يعم ما لو ثبت بهيئة الشرط ايضا فانه قد ظهر ان التحقيق افادتها السببية
المنحصرة عند عدم تعدد الشرط والسببية فى الجملة عند التعدد وان كان كلام فى وجه
الاستفادة وكيفية التصرف عند التعدد وقد عرفت تفصيله والغرض هنا بيان انه اذا
ورد الشارع المقدس الحكم على امرين كما لو قال من نظر الى اجنبية فليتصدق بدينار ومن
وطئ حائضا فليتصدق بدينار فحصل من المكلف فى الخارج كلا الامرين فهل يتداخل
المسببات بمعنى كفاية التصدق بدينار واحد ام لا بد من التعدد وهذا النزاع يجرى فيما
لو صرح بلفظ السبب بان قال ان الوطى سبب والنظر الى الاجنبية سبب وكذا يجرى
لو كان الترتب على فعل واحد والتعدد ناشيا عن فعل المكلف كان قال من وطئ
حائضا فليتصدق بدينار واحدا وقال ان وطى الحائض سبب ثم صدر من المكلف
وطئان فى الخارج ان قلت كان اللائق على جماعة ان يعنون المسئلة بتداخل
المسببات لا بتداخل الاسباب قلت نعم لكن العنوان المذكور مشعر بان المراد تداخل الاسباب
من حيث السببية والتاثير فيكون راجعا الى ما ذكر ايضا ولعل العدول عن التصريح
الى الاشعار هو التنبيه على وجه عدم التداخل فان عدم تداخل المسببات ناشى
عن عدم تداخل الاسباب وتعدد التاثيرات والعنوان المذكور ناشى عن المشهور

كذا فى الاصل

فى مسئلة

الفائلين بعدم التداخل ثم محل النزاع في المسئلة مختص بما كان السبب قابلا للتعدد
كان يكون وحدته نوعية واما اذا لم يكن قابلا كان يقول اذا جاء زيد فاقتل
عمرا واذا جاء بكر فاقتل عمرا فحصل في الخارج مجيئهما او مجيء واحد منهما دفعتين
فانه لا ريب في التداخل لعدم تصور القول بعدمه نعم اذا حصل السببان دفعة
واحدة لابد من القول بكل واحد جزء السبب حذرا من لزوم الترجيح بلا مرجح
وذلك كسب البنى فانه سبب للقتل وكذلك الكفر وهما يحصلان بفعل واحد واذا
حصل تدريجا فالسببية مستندة الى الاول ولكن الثاني ايضا ليس لغوا بل يعد
مؤكدا للاول فان السببية في الحقيقة باقية وانما عدم التاثير فعلا ناشئ عن عدم
قابلية المحل كما قررناه انفا في وجه بقاء الاطلاق عند تعدد الشرط في كل واحد
من الشرطيتين ثم ان لهم نزاعا اخر فيما لو تعدد الاوامر مع وحدة المتعلق كان يامر
بالتصدق بدينار ابتداء ثم ورد الامر ثانيا بالتصدق وهو نزاع اخر خارج عن مسئلتنا
وهو ايضا مختص بمسئلتنا بصورة قابلية المامور به للتعدد واما مع عدمه عقلا او عادة
او عرفا فلا ريب في الاتحاد عقلا او عادة او عرفا والحق فيه ان المسئلة صورا فانه اما
ان يكونا مع العطف او لا فعلى الاول الظاهر التعدد لاقتضاء العطف التغاير الا ان يكون
الثاني معرفا باللام فانه مع تنكير الاول يظهر منه العهد كما لو قال اعط درهما ثم قال
اعط الدرهم ولو كانا معرفين فظهور العطف مقتضاه ايضا التعدد لا يقال ان ظهور
العطف معارض بظهور اللام في مثله في العهد قلت لا يظهر العهد فيه مع تعريف
كليهما وانما المسلم منه اذا كان الاول منكرا ان قلت ظهور الواو في العطف حتى يترتب
عليه ما ذكر من اقتضاء التغاير بل يحتمل الاستيناف ايضا قلت مع انه يمكن دعوى
غلبة الاستعمال في العطف المقتضي للظهور ان الاستيناف مانع عرفا من جعل الثانية مؤكدة
للاول ومع عدم العطف فالمتبادر عرفا التاكيد وهو الغالب في امثاله ايضا كما يشهد به

تتبع

تتبع الاستعمالات العرفية ان قلت مقتضى تعدد الامر تعدد الوجوب ولا يستقيم
الامر مع تعدد المتعلق فلابد ان يكون المراد من الطبيعة التي امر بها جهة تكثرها ولا
يلزم منه مجاز لان الطبيعة قد يقع مورد الحكم بملاحظة جهة تكثرها وقد يقع موردا
له بملاحظة جهة وحدتها فلا وجه لرفع اليد عن ظهور تعدد الاوامر في تعدد
الايجاب المستلزم لتعدد الفعل في الخارج قلت ظهور تعدد الاوامر في مفروض
مفامنا في تعدد الايجاب محل نظر بل الظاهر انما هو التاكيد كما عرفت مضافا الى ان الظاهر
انه ايضا كون الطبيعة المتعلقة للحكم ملحوظا فيها جهة الوحدة وبعد تعارض الظهورين
فاصالة عدم تعدد المامور به مقتضاه التداخل وكفاية الواحد واولى بعدم التعدد
اذا اختص الثانية بالتعريف ولو اختص الاول وكان الثاني منكرا فالظاهر التعدد
لعدم تبادر التاكيد عرفا من مثله مع اقتضاء تعدد الاوامر تعدد الايجاب كما عرفت
ثم ان فخر المحققين جعل المبنى في مسئلة تداخل الاسباب على انه هل الاسباب الشرعية
مؤثرات حقيقية كالاسباب العقلية او معرفات وعلامات كاشفة وجعل بناء
القول بعدم التداخل على الاول والتداخل على الثاني وهو محل نظر فانه على القول بكونها
كالاسباب العقلية يمكن القول بعدم التداخل كما ستعرف من ان تاثير الاسباب في تعدد
الايجاب ليس لازمه تعدد الفعل في الخارج وهو المقصود في المسئلة اثباتا ونفيا وعلى
القول بكونها معرفات لا يلزم الحكم بالتداخل لجواز كون كل واحد من الاسباب معرفا
لمؤثر اخر لا يبقى مجرى الامكان لا يجري بعد كون الاصل مقتضاه الوحدة وعدم التعدد
قلت اذا ثبت امكان التعدد واقتضى ظاهر اللفظ ذلك بما ستعرف من ادلة القائلين
بعدم التداخل فيتم المدعى وبوجه اخر نقول ان المعرف على قسمين فعلي وشاني وكذا
السبب فاما ان يكون مراد الفخر من المعرف والسبب الفعليان فالحق عدم صحة
الابتناء لان المعرفان الفعليان لا يمكن اجتماعهما على معرف واحد فلابد من تعدد

المعرف كالمعرف ضرورة ان المعرف ايضا سبب عقلي للتعريف فاذا حصل بالاول
يكون حصوله بالثاني من باب تحصيل الحاصل وهو محال وان كان المراد الثاني فان
فلا ريب في اجتماع السببين الثانيين ايضا على سبب واحد والدليل انما دل على الاستحالة
فيما اذا كان كل واحد من السببين مؤثرا فعلا في المسبب وان كان المراد من المعرف
الفعلي ومن السبب الثاني فعدم صحة الابتناء اظهر من ان يحتاج الى البيان وان كان
المراد العكس يلزم التفكيك مع عدم فائدة في الابتناء المزبور اصلا لانه في قوة نفس
المسئلة فان معرفة كون الابتناء مؤثرا فيقال يتوقف على ملاحظة ادلة النافين للتداخل
والمثبتين له فلا يبقى حتى للابتناء هذا ما ذكره شيخنا ولكن الفاضل النراقي في العوائد
بعد ان نفى الكلام في عدم جواز التداخل بناء على كونها مؤثرات قال وكذا الكلام
في جواز التداخل فيما اذا كان من قبيل المعرف اذ المعرف علة للوجود الذهني
ومعلولية موجود واحد ذهني لمتعدد جائزة ولذا يستدل على مطلوب واحد بادلة
كثيرة ويصح ان يستند وجود ذلك الموجود الذهني الى كل منها ولذا لا يرتفع ذلك
الموجود الذهني بظهور بطلان واحد من الادلة بل يكون باقيا بحاله بعينه كما كان
فان قيل حصول المعرفة ووجود ذلك الموجود الذهني ان كان مستندا الى واحد
يلزم عدم كون الاخر معرفا بل تخلف المعلول عن العلة التامة بل كل واحد منها علة تامة
للتعريف وايجاد الموجود الذهني وان كان مستندا الى كل منها يلزم تعريف المعرف و
ايجاد الموجود وان كان مستندا اليهما يلزم كون المعرف كلهما معا فلا تعدد في المعرف
قلنا نفرق بين الموجود الخارجي والذهني حيث انه لا يمكن كون الشيئين في الخارج شيئا
واحدا بخلاف الموجود الذهني فانه يصير الف موجود ذهني موجودا واحدا بمعنى
تطابق موجود واحد في الذهن لالف موجود خارجي فينتزع من كل الف موجود
صورة ذهنية كلها منطبقة على موجود ذهني واحد كالسواد المنتزع من جميع افراده

ولذا

ولذا ترى انه يبطل دليل واحد مما استدل عليه بادلة كثيرة ولا يبطل المدلول بل هو نفسه
باق على ما كان ويستفاد من كل معرف وجودا ذهنيا ويتطابق جميع تلك الموجودات
ويتحد في الذهن وهذا هو المراد من اجتماع المعرفات على معرف واحد و
ظاهر ان هذا امر جائز ولا كلام في ذلك انتهى وهو جيد وكيف كان فالذي
يظهر ان الاقوال في المسئلة ثلثة قول بان الاصل عدم التداخل وهو مذهب المشهور
تنزيلا للاسباب الشرعية منزلة الاسباب العقلية حتى انه في بعض الموارد يمنعون من
الاجتماع ايضا كما في الزوجية والملكية على ظاهر قوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت
ايمانهم حيث ان التفصيل قاطع للشركة وقول بان الاصل التداخل ذهب اليه جماعة
من المتاخرين منهم المحقق الخونساري في المشارق حيث قال رحمه الله في بحث تداخل
الاسباب ان ما يقال ان الاصل عدم التداخل فكلام خال عن التحصيل لان المراد بالاصل
ان كان هو الظاهر ويصير حاصل الدليل ان كلا من الاسباب سبب مستقل بظاهره وانما
استند على كل منها مسببا بانفراده فيجوز منه الظهور بل الظاهر اقتضاء كل منها
مسمى الفعل وهو يتحقق في ضمن فرد واحد وان كان المراد به الاستصحاب فمفاده
ظاهر وانما الاشتباه من شيوع ان الاصل العدم بينهم فلم يتحققوا معناه واستعملوا
في غير موضعه مع انه في موضعه محل كلام ليس موضوعه وان كان المراد الغلبة والكثرة
فهو ايضا باطل كما لا يخفى بل هو كلام خال عن التحصيل وعن ابن ادريس التفصيل بين اتحاد
الجنس وتعدده قلت ولقائل ان يفصل بين كون الامرين من صنف واحد او
مختلفين بان يكون احدهما وجوبيا والاخر ندبيا واما الاصل العملي في المسئلة فهل
مع القائلين بالتداخل او عدمه قد يقال بان الاصل مع القائلين بالتداخل كما يظهر من كلام
المحقق الخونساري المتقدم نقله وقد يقال ان الاصل بقاء المكلف في عهدته وبقاء
الاستحقاق وتوجه الخطاب ومقتضاه فيقتضي البراءة اليقينية وهو لا يحصل الا بالتعدد

وبالجملة كلما شك في توجه الخطاب وتعلق الحكم فاستصحاب البراءة والنفي
حاكم بخلاف ما لو تعلق حكم بشيء وشك في حصوله كالمكلف به فمقتضى الاستصحاب
هنا بقاء الاشتغال والبقاء في عهدة التكليف فيلزم تحصيل البراءة اليقينية وهو
لا يحصل الا بالتعدد فمقتضى استصحاب الاشتغال عدم الاكتفاء بفعل واحد وعدم
التداخل والتحقيق ان يقال ان في المسئلة مقامات ثلثة لا بد لمن يقول بكون الاصل
عدم التداخل من اثباتها ويكفي للنافي نفي واحد منها الاول اثبات ان
الاسباب الشرعية كالاسباب العقلية مؤثرات وليست من باب المعرفات حتى يمكن
اجتماعها على امر واحد ولازم ذلك انه اذا حصل اسباب متعددة من جنس واحد
او اجناس مختلفة يتعدد الوجوب على حسبها الثاني اثبات انه اذا اقتضى الاسباب
تعدد الوجوب المتعلق بالتصدق مثلا او بالوضوء فهل يستلزم هذا تعدد التصدق والوضوء
او لا تلازم بينهما لامكان تعلق فرد من حكم بفعل واحد من جهتين متغايرتين كما في
مثل ما لو امر بقتل زيد من جهتين من جهة كفره ومن جهة زنائه الثالث اثبات
انه اذا اقتضى تعدد الوجوب تعدد المتعلق لا يحصل الامتثال الا بايجاد فردين في الخارج ولا
يحكم بالتداخل في الامتثال والا فمجرد تعدد الواجب لا يثبت المدعى كما في الاغسال فانه لا ريب
ان الاغسال المتعددة يحصل الاجزاء عنها بامتثال واحد وليس منشأه وحدة التكليف
بل كون فرد واحد مجزيا عن المتعدد لامكان الصدق ومقتضى الدليل الكلي بالنسبة الى المقامين
الاولين مع القائل بالتداخل وفي الاخير مع القائل بعدم التداخل فانه بعد ثبوت
تعدد الوجوب وان المراد منها ليس امر واحد من باب التاكيد لا ريب ان الاصل
بقاء الاشتغال حتى يحصل العلم بالبراءة والحق في المقامات الثلثة مع المشهور القائلين
بعدم التداخل وقد استدلوا بوجوه كثيرة منها ما اشار اليه العلامة في لف
والسيد في شرح الوافية والفاضل التاقي في الاخير ان السببين اذا تعاقبا فلا ريب

في ثبوت

في ثبوت المسبب بالسبب الاول فاذا وجد الثاني فاما يجب به شيء ام لا والثاني باطل
لان السببين متساويان في دليل السببية والا فتغاير فالحكم بثبوت المسبب باحدهما دون
الاخر تحكم وانه لو تقدم ثبت به المسبب قطعا فكذا لو تاخر لان ما دل على سببية شيء في
الصورتين من غير فرق فتغاير الاول وهو ثبوته بالثاني وح فاما ان يكون الثابت
به غير ما ثبت بالاول او غيره والاول باطل لان المسبب مترتب على السبب فلا يكون متقدما
عليه فوجب ان يكون الثابت به امرا مغايرا للاول فيتعدد السبب يتعدد المسبب وهو المطلوب
وبتقرير اخر الثاني من السببين المتعاقبين يثبت به المسبب لعموم ما دل على سببية
والثابت به غير الاول لانا الظاهر من ترتب طلبه على حصوله سببية تاخره عنه فيكون
مغايرا للمطلوب بالاول وذلك يلزم التعدد وبتقرير ثالث يجري في غير المتعاقبين
ايضا السببان اذا وجدا فاما لا يثبت بهما مسبب او يثبت بهما مسبب واحد او مسببان
الاول باطل لانه ترك للدليل المقتضي لسببيتهما بلا موجب وهو فاسد وكذا الثاني لان
المسبب الواحد اما مسبب بواحد منهما معين او غير معين او بهما معا والاول تحكم
بحت وطرح لدليل سببية الاخر بلا وجه والثاني موجب لترك دليل سببية الاخر بلا
وجه والثاني موجب لترك سببية احدهما لا على التعيين من غير جهة والثالث
ترك لدليل سببية كل منهما وقول بسببية المركب والكل مخالف للاصل فبقي الثالث
وهو المطلوب قال شيخنا دام ظله ان محصل البرهان المزبور ينحل الى مقدمات
ثلث احدها دعوى كون السبب الثاني مثلا مؤثرا كالاول عملا بعموم ادلة السببية
الثانية كون الثابت في غير ما اثره السبب الاول حذرا من لزوم تحصيل الحاصل على
تقدير كون الثابت في عين ما اثر فيه الاول فيتعدد اشتغال الذمة على حسب تعدد
الثابتات الثالثة ان الامتثال الخارجي لا بد من تعدده على حسب تعدد
الاشتغالات ولكن قد وقعت المناقشة في كل واحد من المقدمات المزبورة اما

٣ والثالث ظ

فى الاولى فيمنع كون الاسباب الشرعية مؤثرات بل هى معرفات للسبب الحقيقى ويجوز
اجتماع المعرفات فى الكشف عن المؤثر الواحد لكن لا يخفى ضعف المناقشة المذكورة فى الغاية
فان المدرك فى اثبات الدعوى المذكورة لا يخلو من احد امور ان يقال
ان المتبادر من القضايا الشرطية ليس هو السببية بل مجرد الملازمة فى ظرف الوجود
فتدل على المعرفية والجواب عنه ان الكلام فى الاسباب لا فى القضايا الشرطية
نعم تدخل القضايا الشرطية فى محل النزاع بناء على افادتها السببية كما هو التحقيق على
ما اسلفنا الكلام فيه سابقا ان يقال انه قد ثبت فى الشرع توارد الاسباب
المتعددة على مسبب واحد فعلم انها معرفات لامتناع توارد الاسباب الحقيقية على مسبب
واحد وفيه مع انه لا بد من الاقتصار على موردة لعدم افادته العموم ان السبب ح
هو القدر المشترك دون الافراد وهو لا يتفاوت بتفاوت الافراد قلة وكثرة
ان يقال انه قد ثبت فى الشرع تاثير الاسباب المتلاحقة فى مسبب واحد كما فى اسباب
الحدث وهو من لوازم المعرفات لعدم امكانه فى الاسباب العقلية والجواب انه مع كونه
مختصا بالموارد الخاصة ومحتاجا الى ورود الدليل انه اذا ثبت فى مورد من الموارد ذلك
لا بد من القول بان السبب الحقيقى هو الاول لانه الموجب لكون الشخص محدثا والباقى
مؤكد له فيكفى فى الرفع ح وضوء واحد مثلا لانه لا تفاوت فى رفع الحدث الاصغر
بين كونه مؤكدا ام لا كما هو مقتضى ظواهر الادلة فضلا عن الاجماع وغيره وبالجملة
القول بان الاسباب الشرعية كلها يجرى عليها لوازم المعرفية دعوى من دون بينة
وبرهان بل ظاهر الادلة كونها كالاسباب الحقيقية الا ما خرج بالدليل الخاص كما
فى اسباب الحدث والجنب واما فى المقدمة الثانية فيتسليم كون السبب الثانى
مؤثرا لكن لا فى مسبب مغاير للاول بل فى عين الاول فيكون من قبيل التاكيد للاول قال
صاحب العوائد بعد دعوى كون الاسباب الشرعية معرفات لا مؤثرات حقيقية

اقول

اقول ههنا تحقيق اخر وهو انه لا شك فى ان الاسباب الشرعية علل للاحكام المتعلقة
لافعال المكلف لا لنفس افعاله فوطى الحايض علة لوجوب التصدق والبول علة لوجوب
الوضوء لا للتصدق والوضوء وتعدد الاسباب الشرعية لو اقتضى تعدد مسبباتها واقتضى
تعلق وجوبين بتصدق الدينار وبالوضوء والكلام انما هو فى وجوب تعدد التصدق
والوضوء لا تعدد وجوبه ولا تلازم بينهما لامكان تعلق فرد من حكم بفعل واحد
من جهتين متغايرتين كوطى الاجنبية الحايض وشرب الخمر والزنا فى نهار رمضان
ووجوب قتل زيد المرتد القاتل لغيره عمدا وهكذا وعلى هذا فاصالة تداخل الاسباب
على ما ذكروه ان استلزم اصالة تداخلها بالمعنى الذى لا منافيه هنا ولكن اصالة
عدم تداخلها لو ثبت لا يستلزم اصالة عدمه بالمعنى المراد بل الاصل هو التداخل اى
عدم تعدد الفعل الصادر من المكلف بتعدد اسباب الحكم المتعلق به وان قلنا بانتفاء
الاسباب المتعددة لتعدد الحكم لان تعدده لا يوجب تعدد الفعل والحاصل ان الكلام
فى وجوب تعدد الفعل وهو غير تعدد المسبب الذى هو الحكم المتعلق به وان كان
عدم تعدد المسبب مستلزما لعدم تعدد الفعل ومنه يظهر انا اثبات اصالة عدم
تداخل الاسباب بالمعنى الذى ذكروه لا يكفى فى اثبات اصالة لزوم تعدد الفعل الذى هو
المطلوب نعم اثبات اصالة التداخل يكفى فى اثبات اصالة عدم لزوم التعدد بل لولا
اصالة التداخل بالمعنى المذكور ايضا لكان الاصل الاولى عدم لزوم التعدد وهو ظاهر
وظهر من ذلك ايضا انه على اى تقدير لا يمكن الريب فى ان الاصل الاولى التداخل وعدم
لزوم التعدد ويختص محل الكلام بالاصل الثانوى والى هذا ينظر كلام بعض ساداته
مشايخنا حيث قال ان هذا الاصل بمعنى القاعدة المستفادة من ادلة الاسباب
انتهى كلامه رفع مقامه ومحصله دعوى كون المسبب عن الثانى مثلا مؤكدا للاول
كما فى الاوامر الابتدائية مثل ما لو قال المولى اسجد سجدة او صل ركعتين صل ركعتين

وغير ذلك مما لم يكن هناك سبب الا امر الشارع المقدس فانه لا ريب في تبادر التاكيد
في مثله وكما فيما كان وحدة المسبب شخصيا غير قابل للتعدد كما لو قال ان زنى زيد
بمحارمه فاقتله وان ارتد فاقتله فانه لا ريب في كون اثر الثاني حين اثر الاول
بمعنى كونه هو مؤكدا له لا مغايرا معه بل لا حاجة له في اثبات مدعاه من وحدة الفعل
الى دعوى ظهور التاكيد لكفاية اصالة البرائة واصالة عدم التعدد بعد ما عرفت
من امكانها اي الوحدة كما في صورة التاكيد او وحدة المسبب شخصا ولكن يرد عليه
امكان منع الظهور في الوحدة حتى في الاوامر الابتدائية نظرا الى انه اذا صدر من الامر
امران بشيء واحد كنقد وتصدق يمكن مراعاة التعدد في جانب الامر الظاهر في تعدد
المتعلق ويمكن مراعات ظهور المامور به في الوحدة فانه هو الطبيعة المطلقة في كل واحد
من الامرين فلا بد من صرف الامر الثاني الى التاكيد لكن قد عرفت ان المتبادر من
مثله عرفا هو التاكيد وعليه المدار فلا يجدي معه كون احد الطرفين موافقا للاعتبار
لكن كيف كان لا ريب في عدم امكان جعل التعدد في مفروض المقام من باب التاكيد
كما في الاوامر الابتدائية لانه لا يتصور اذا فرض وحدة السبب حتى مع التعدد فلا بد
بل غاية الامر جعله بمنزلة التاكيد فيما عدا فتنة من كفاية الامتثال الواحد للاوامر
العديدة لو فرض مساعدة بناء العقلاء او الاصول الشرعية لذلك لكن الحق العدم
لان المفهوم بعد ملاحظة بناء العقلاء هو التعدد والسر في الفرق بينه وبين
الاوامر الابتدائية هو ان الاسباب العقلية لا ريب في اقتضائها التعدد وكذا الاسباب
العادية كعزيمة من جاء من السفر والتواضع بالقيام لمن جاء الى المجلس ومثله الاسباب
المجعولة شرعا فانه اذا قال الشارع المقدس ان جائك زيد يجب عليك اكرامه ينسبق
الى الذهن عرفا من الخطاب المزبور كون الاكرام سببا جعليا والمراد من كونه سببا
جعليا ان الشارع نزله منزلة الاسباب العقلية فكما انه لو فرض كون المجيء من الاسباب

العقلية

العقلية لا يكفي اجتماع ازيد من واحد على سبب واحد فكذا هذا فالامر من قبيل
العادية الخارجية على ايجاد المسبب عند حصول الاسباب وربطه بها فالمدار
على تعدد المسبب ووحدته لا على ملاحظة الاوامر حتى يورد بما عرفت من
عدم الفرق بينه وبين الاوامر الابتدائية ولعل الى هذا الكلام ينظر ما اشتهر
من ان الاسباب الشرعية كالاسباب العقلية لكن لا يخفى ان هذا الكلام انما يناسب
مذهب من قال باصالة الاحكام الوضعية التي منها السببية واما بناء على
كونها منتزعات من الاحكام التكليفية فلا يجدي الوجه المزبور بل الاجود هو التمسك
بفهم العرف وبناء العقلاء في امتثال خطابات المولى من دون تعرض لبيان
السر واما المقدمة الثالثة وهو لزوم تعدد الامتثال الخارجي على حسب
تعدد الاشتغال بعد الفراغ عن ثبوته في بيان المقدمة السابقة فالامر فيه اوضح
من السابق جدا والقول بخلافه كما نسبه شيخنا الى صاحب المدارك والعلامة في
بعض كتبه او هو بل لا يعقل كيف ومتعلق الحكمين لا بد من اختلافه في الخارج او في
الذهن ولا اقل منه والمفروض هنا عدم التعدد الخارجي ولا تعدد ذهنا ايضا كما
في مثل الصلوة في الدار المغصوبة بناء على مذهب من يرى جواز الاجتماع بل قد يدعى
بعضهم التعدد الخارجي في مثل المثال المزبور ايضا وبالجملة لا بد من تاويل
كلام القائل بالتداخل في هذا المقام الذي هو تداخل المسببات في الحقيقة بارادة
ما تقدم من المقام ان امكن او غير ذلك ثم القائل بالتداخل يكتفي بامتثال واحد منهما
واما لو تعدد بان اوجد الشخص فردين من الامتثال في الخارج فهل يقول بلغوية
الثاني او يقول بان سبب الامتثال كل ما وقع في الخارج واحدا كان او متعددا احتمالان
من ان بالاول قد حصل الامتثال ومن ان المطلوب الجنس وهو يصدق على القليل
والكثير والاظهر في النظر هو الاول فيما يحصل على سبيل التدريج والثاني اذا حصل

دفعة ومنها ان المتبادر اختصاص كل سبب بالمسبب وهو مقتض للتعدد
فان المفهوم من قوله اذا تكلمت في الصلوة ناسيا فاسجد سجدتي السهو وجوب
السجود لخصوص التكلم ومن قوله اذا شككت بين الاربع والخمس فاسجد وجوب
سجدة اخرى من دون تفاوت بين وقوع السهو والشك في صلوة واحدة
او متعددة فيكون المطلوب التعدد في غير ما صرح عنه الدليل ومن ثم ترى الفقهاء
يعللون التداخل فيما يقولون به بالغاء الخصوصية او وجود الظن المعتبر واما
اذا انتفى الدليل على ذلك فيه فانهم لا يرتابون في الاختصاص اخذا بظاهر اللفظ
من غير معارض وكفى بذلك شاهدا على التبادر مع حكم الوجدان وشهادة العرف
فان شئت فاستوضح ذلك بمثل ما اذا قيل ان جائك زيد فاعطه درهما وان سعى
لك في حاجة فاعطه درهما فجاء وسعى في حاجة فانك تجد العرف فانك تجد العرف
زيارته المجردة عن السعي وسعيه المجرد عن الزيارة وكذا ان قيل ان جائك طبيب
فاعطه دينارا وان جائك اديب فاعطه دينارا فاتى زيد وهو طبيب واديب
واجيب بانه ان كان المراد ان المتبادر ان كل مسبب يقتضي ان يخص سببه به
بحيث يكون الخصوصية ايضا داخلة في المسبب معنى بمعنى ان يكون قصد انه سبب
لذلك السبب وان الاتيان به لاجله جزء من المامور به ولازم ذلك تعدد المسبب عند
تعدد السبب فهو يرجع الى الدليل الاتي ويأتي ما فيه وان كان المراد ان المتبادر
هو التعدد عند تعدد المسبب وان ذلك التعدد هو مقتضى دلالة اللفظ فيه مضافا
الى منع التبادر ان هذا انما يتم اذا كان هناك لفظ مع ان الحكم قد ثبت بالاجماع
او غيره من الادلة الغير اللفظية بل الالفاظ الدالة على سببية الاسباب غير محصورة ودعوى
تبادر ذلك من كل لفظ فاسدة جدا ضرورة اختلاف الالفاظ فيما يفهم منها وتشابه
بل منها ما يمكن دعوى تبادر عدم التعدد منه مثل ما اذا قال اذا امرك زيد

بامر

ارادة

بامر فات به فوق زيد صل غدا ثم قال بعد ساعة صل غدا لا يفهم منه الا
صلوة واحدة فاثبات الاصل الكلي بذلك باطل قطعا قلت الدليل المزبور وان
كان ظرفيا مما تقدم الا انه لا ريب في صحته ومتانته والمراد منه هو الاحتمال
الاخير جزما فلا يناسب التدبيد ثم الدليل مختص بما يكون ما يدل على السببية
لفظيا كالقضية الشرطية بناء على المختار وكقوله الشيء الفلاني سبب لكذا بل ربما
لا يبعد دعوى اختصاص كلام المدعي لاصالة عدم التداخل بذلك وان كان
بعض الادلة الاتية يفيد العموم واما ما ذكره من اختلاف الالفاظ الدالة على السببية
فهو كما ترى فان السببية اما يثبت بالقضية الشرطية او ما تقدم من التصريح
بالسببية فدعوى الاختلاف على وجه لا يمكن دعوى التبادر ضعيف جدا وما ذكره
من المثال لما يتبادر منه عدم التداخل خارج عما نحن فيه جدا لانه في الاوامر الابتدائية
ومحل الكلام في الاوامر المسببة ومنها ان كل سبب يقتضي اختصاص مسببه به بمعنى
ان يؤتى بمسببه لاجل انه مسبب من ذلك السبب بل هو مقتض وجوب الامتثال
فان صدق الامتثال عرفا ان يقصد تعيين ما ياتي به فانه لا يحصل امتثال الامر
بغسل الجنابة الا مع قصد انه غسل الجنابة اي مسبب من الجنابة فلو لم يقصدها
او قصد غيرها لم يعد ممتثلا وكذا غسل الجمعة ومقتضى ذلك وجوب الاتيان بكل
مسبب بقصد انه مسبب من السبب الفلاني ولازم ذلك اصالة عدم التداخل
وفيه انه يرد عليه اولا انه لا يتم في الواجبات التوصلية التي لا يحتاج الى القصد بل الغرض
فيه مجرد الحصول في الخارج وثانيا ان القصد تابع لما يستفاد من ظاهر الامر
فان قلنا بان المستفاد التعدد فيقصد على حسبه وان قلنا بان المستفاد الوحدة
فيقصد التداخل كما في الاغسال الواجبة بناء على ما هو المشهور من جواز التداخل
ومنها اتفاق الفقهاء عدى من شذ عليه فانهم قطعوا به واستندوا اليه

في جميع ابواب الفقه وارسلوه ارسال المسلمات وسلكوا به سبيل المعلومات ولم يخرجوا
عنه الا بدليل واضح واعتبار لائح وربما تركوا الظواهر بسببه وتركوا النصوص
لاجله كما صنعه جماعة في تداخل الاغسال وغيره ولم يعهد منهم طلب الدليل
على عدم التداخل في شيء من المسائل فلو ذهب احد الى التداخل طالبوه بالدليل
وليس ذلك الا لكونه من الاصول المسلمة والقواعد المعلومة والا لكان الامر بعكس
ما صنعوه وخلاف ما حرروه لان الاصل فيما دار الامر بين الاتحاد وعدمه هو الاتحاد
وما يتفق لبعضهم من الاستناد الى الاصل فيما قالوا فيه بالتداخل فالوجه فيه عدم
ظهور التعدد في تلك الموارد ولا شك ان الاصل فيه هو الاتحاد واورد بانه ان اريد
الاتفاق في بعض الموارد فمسلم لكنه لعله مستند الى دليل ظاهر في عدم التداخل في
خصوص المقام من دلالة لفظ او دليل خارجي وان اريد اتفاقهم عليه مطلقا وجعله
بنفسه اصلا فهو ممنوع بل ان هو الا محل النزاع وكلام اكثر الاكثر بل جميع الفقهاء خال
عن ذكر ذلك الاصل وان عملوا بمقتضاه في بعض الموارد للاجماع او دليل اخر وكفى
بذلك شاهدا ما ادعاه المستدل من ترك الظواهر وطرح النصوص الدالة على
التداخل في بعض الموارد فانه لو كان المعول فيه هو مجرد الاصل لم يترك الظاهر
والنص لاجله قطعا اذ الاصل لا يعارض الظاهر فكيف النص ولا يخفى ما في الايراد المزبور
نعم جواز الاتكال على هذا الاتفاق المحكي فيما لم يكن هناك دليل لفظي دال على السببية
لا يخلو عن اشكال ومنها استقراء الشرعيات في ابواب العبادات والمعاملات
فانه المدار فيها من الطهارات الى الديات على تعدد المسببات اذا تعددت اسبابها
عدا النزر القليل المستند الى ما مر فيه من الدليل على اختلاف في اكثره وشك
في اغلبه وانك متى تجاوزت وارتقيت في الاسباب وجدتها على ما وصفناه
من غير شك ولا ارتياب ولذا ترى ان اسباب الصلوة والزكوة والصوم

والحج

والحج والايمان والنذور والديات والحدود وغيرها على كثرتها كثيرا ما يجتمع مع توافق
مسبباتها في الجنس والكيفية والوقت وهي مع هذا متحدة متغايرة كالصلوة المتوافقة
من فائتة وحاضرة والفوائت المتعددة من الفرائض والنوافل الراتبة وغير الراتبة
الموافقة وغيرها وكصلوة الفجر مع الطواف والزلزلة مع الكسوف والعيد مع الاستسقاء
وكذا انواع الصيام من القضاء والكفارة وانواعها المتكثرة واقسام الزكوة مثل زكوة المال
والفطرة وافرادها الكثيرة والديون المستقرة في الذمة باسباب مختلفة كالبيع والصلح
والاجارة وغير ذلك من صور اجتماع الاسباب مع توافق المسببات مما لا يمكن حصره فان الشارع
في جميعها على التعدد بحيث لا يحتمل فيها التداخل بالواحد عن المتعدد وكصلوة الف صلوة
وصوم يوم من الف يوم او دفع دينار بدلا عن قنطار ولو ان احدا حاول ذلك لكان
مخالفا لقانون الشريعة خارجا عن الدين والملة ولا ندعي ان الاسباب كلها بهذه
المثابة فانها كما تختلف جلاء وخفاء ولكن المخصص والاستقراء وتتبع الجزئيات
التي لا تحصى يكشف عن استناد الامر في ذلك كله على شيء جامع مطرد في الجميع وليس
الا اصل عدم التداخل وهذا من قبيل الاستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة في
جزئيات المسائل على ثبوت ما اجمعت عليه من المطالب وذلك ليس من الظن و
القياس في شيء واورد عليه اولا بالمعارضة بثبوت التداخل وبنائهم عليه في كثير
من الابواب بحيث يمكن دعوى مساواتها لما بني فيه على العدم كابواب الوضوء و
الغسل والتطهير من الاخباث والايمان والنذور ولكن حلف الف مرة على فعل واحد
وترك امر واحد او نذره والحدود ولكن شرب قبل الحد مرات وقذف كذلك
او زنى وظاهر انه لا يفيد الاستقراء في مثل ذلك شيئا وثانيا انه على فرض التعميم لا يكون
الا من باب الحاق الشيء بالاعم الاغلب وهو ليس الا الظن الغير الثابت حجيته ويرد
عليه ان المعارضة في غير محله لان ما ذكره من الموارد لا يبلغ حد الاستقراء والغلبة لكان

عن قنطار

القتلة مع ان تطهير الاخباث ليس من باب التداخل لعدم قابلية المسبب للتعدد
كما لو قال ان جائك زيد فاقتل بكرا وان جائك عمرو فاقتل بكرا فان مثله خارج
عن محل الكلام في التداخل ولعل مثله ايضا الاحداث المتعدده واما مثال تعدد
النذر واليمين فتابع لقصد الناذر والحالف ومع الشك فالمسئلة مبنية على
مسئلتنا هذا فلا يخرج شاهدا لانكار اصالة عدم التداخل واما ما ذكره في الثاني
من ارجاعه الى الظن الغير المعتبر ففيه مع امكان دعوى حصول العلم منه وما قرع
سمعك من ان الاستقراء الناقص لا يفيد العلم يراد به عدمه من حيث هو لا بملاحظة
القرائن الخارجية وهو في المقام موجود لما عرفت من دعوى الاتفاق على حقية الاصل
المزبور والنادر وغيره مع ما سيأتي في الاخبار من الاشعار عليه فتامل لكن
عدم افادته العلم لكن يمكن كونه من باب الظن الخاص فان الاستقراء على قسمين
قسم يحصل الظن منه من ملاحظة ما دل على حكم الاكثر من جميع الخطابات فهو
ظن خاص داخل في دلالة الاشارة المجمع على حجيتها وهذا الحكم الشرعي المقدس في اكثر
ما وجدنا من المحال بكفاية البينة فانه يبين من حكمه هذا الاطراد فهو ما فهم من مجموع
احكامه الا ان يقال ان هذا يتوقف على ورود خطابات لفظية دالة على عدم التداخل
في موارد كثيرة يحصل من ملاحظة مجموعها الظن الخطابي الداخل تحت ظواهر الالفاظ
ولا يكفي ثبوت الحكم بالاجماع ونحوه الكاشف عن الخطاب النفسي فانه ليس الا مجرد رجحان
يحصل في ذهن المجتهد ويترجح بسببه ارادة الشارع لتعميم الحكم ولم يقم دليل على اعتباره
ان قلت المخالفة ح مظنة الضرر قلنا تخلف حجيته يورث الشك في تيقن ارادة
الشارع بمجرد حصول مطلق الظن وقد عرفت في محله ان الشك لا يمكن اعتباره بنفسه
بل لا بد من دليل قائم على حجيته ومن هنا قلنا ان الظن ليس حاله كالعلم بل هو واسطة
في ثبوت الاحكام لموضوعاتها الخارجية سواء اخذ على نحو الموضوعية او الطريقية

ومن الادلة



ومن الادلة ان اختلاف المسببات اما ان يكون بالذات كالصوم والصلوة وصلوة
الفجر والظهر او بالاعتبار كصلوة الفجر اداء وقضاء والاختلاف في الثاني ليس
الا اختلاف النسبة والاضافة الى السبب فان صلوة ركعتين بعد الفجر من عليه صبح فائتة
صالحة لها وللحاضرة وانما تختلف وتتعدد باعتبار نسبتها الى دخول الوقت وخروجه
فان اضيف الى الاول كانت اداء والا فقضاء ومثل ذلك الاختلاف يتحقق في كل ما ينتفي
فيه التداخل لان المفروض فيه اختلاف الاسباب الحقيقية التي يختلف معها النسبة ثم انه
متى كان هذا الاختلاف في النسبة معه مقتضيا للتعدد في مورد واحد كان مقتضيا له
في غيره لان المعنى المقتضي للتعدد متحقق في الجميع قائم في الكل من غير فرق فيكون الاصل
تعدد المسببات بتعدد الاسباب ولا يلزم منه امتناع التداخل لانه انما يلزم لو كان اختلاف
النسبة سببا تاما للتعدد وليس كذلك فانه مقتضي له والتخلف عن المقتضي جائز مع
وجود المانع وهو موجود في كل ما ثبت فيه التداخل فانا لا نقول به الا على تقدير
وجوده وتحقيق ذلك ان الاسباب الشرعية كاشفة عن المصالح الواقعية واختلافها
كاشف عن اختلاف تلك المصالح بمعنى انه ظاهر فيه فاذا دل الدليل على التداخل
علم ان المصلحة في الجميع واحدة وان الاضافة غير مؤثرة ويرد عليه انه انما يتم لو
علم المعنى المقتضي للتعدد فيما علم فيه التعدد وهو ممنوع ومجرد اختلاف النسبة لا يدل
على ان هذا هو المقتضي ومنها نحوى الاخبار الواردة في تداخل بعض الاسباب
حيث تضمنت الجواز والاجزاء الظاهرين في الرخصة في الجميع وان الاصل فيها التعدد
كما في حديث زرارة في الاغسال اذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزئك عنها غسل
واحد قيل وفيه تنبيه لطيف على ان ذلك مخصوص بالغسل والا لقال حق واحد
فانه اعم واعود وادخل في اللطف والامتنان وارادة اليسر والتوسعة فيعلم ان سائر
الحقوق ليست كذلك بل قيل في ورود النقل بالتداخل شهادة بان المحتاج الى الذكر

التداخل وفيه ان ورود النصوص عن كون الحكم مطابقا للاصل ومخالفا له والا
على لفظ الاجزاء والجواز لا يظهر منه ذلك لما نراه من ان التعبير به حسن سواء فرضنا
كون الاصل التداخل او عدمه ولعل سر التعبير بالاجزاء ونحوه مع فرض كون التداخل
مطابقا للقواعد كون تعدد الاسباب مما يسبق الى الاذهان ولو على سبيل الاجمال و
ينبغي بيان امور منها ان ابن ادريس ذهب في المسئلة الى التفصيل بين الاتحاد
جنسا كتعدد الوطي في نهار رمضان واختلافها كالوطي مع الافطار فحق بالتداخل
في الاول دون الثاني وقد عرفت ما فيه مما تقدم فلا حاجة الى الاعادة ومنها
ان القول بالتداخل انما يتم مع عدم مسبوقية السبب الثاني بالمسبب الاول كما لو قال
ونام قبل الوضوء واما معه فلا ريب في التعدد والوجه ظاهر ومنها انه لو اختلفت
المسببات بالكلية والجزئية نحو من افطر في نهار رمضان فليطعم ستين مسكينا ومن افطر
في قضائه فليطعم عشرة ومثله قوله ع من وطي في اول الحيض فليتصدق بدينار ومن
وطي في وسطه فليتصدق بنصف دينار ومن وطي في اخر الحيض فليتصدق بربع دينار
فعلى القول بعدم التداخل الامر ظاهر وعلى القول بالتداخل احتمالان ولعل الاظهر
العدم ومنها هل يتوقف كفاية الواحد من المتعدد فيما يلزمه القصد والنية
على قصد المتعدد ونيته او على عدم قصد عدم التداخل ولو مع الغفلة من البعض
او الذهول او يتداخل ولو قصد عدمه وجوه والتحقيق ان يقال بناء على القول بالتداخل
في المقام الاول اي تداخل الاسباب على معنى جعل الاسباب من باب العرفات غير مؤثر
الا بد من تاثير واحد لا بد من المصير الى الوجه الاخير على معنى كفاية الواحد ولو قصد
عدم الكفاية اذا لم يف وضوءه لا تعدد في الاوامر حتى يتعقل تعدد الامتثال ان قلت
قد ورد في الحديث انه لا عمل الا بالنية وان لكل امرئ ما نوى فاذا قصد عدم التداخل
فكيف يحصل له ذلك قلت لا دلالة فيما ذكر على خلاف ما ذكرنا لانه لا يخلو اما

ان يكون

ان يكون ما اتى به محصلا للامتثال او لا فعلى الاول يسقط الامر المتوجه الى المكلف
وعلى الثاني لا يحصل الامتثال راسا فيخرج عن محل الكلام لان الكلام في التداخل وعدمه
على تقدير الامتثال فنظير هذا الكلام يجري بناء على القول بالتداخل في المقام
الثاني كما هو مختار الفاضل النراقي واما بناء على القول بالتداخل في المقام الثالث
اي التداخل في مقام الامتثال وهو التداخل في مقام المسببات حقيقة فيمكن دعوى
كون التداخل اختياريا منوطا على القصد فلو قصد في مقام الامتثال عدم التداخل
لا يحصل فهذا واما لو اتى به من دون قصد التداخل ولا عدمه فوجهان الاظهر
حصول التداخل لعقد الامتثال ومنها لو قال الامر يجب الوضوء للصلوة
ويجب لقراءة القرآن فبناء على ما تقدم من ان الحق عدم التداخل لزوم تعدد
الوضوء ومثله لو قال يجب عند ارادة الصلوة ويجب عند ارادة الوضوء واولى بعدم
التداخل لو قال يجب للصلوة ويستحب لقراءة القرآن لكن في العوائد بعد
ما اختار عدم التداخل فيما كان الحكمان مختلفين بالوجوب والندب قال هذا
اذا تعلق الوجوب والاستحباب بنفس الفعل واما اذا قال يجب الوضوء للصلوة
ويستحب لقراءة القرآن او من اراد الصلوة يجب عليه التوضؤ ومن اراد التلاوة يستحب له
التوضؤ فانه لما كانا شاملين لصورة اجتماع الارادتين ايضا ولا يمكن ارادة وجوب المسببة
واستحبابها لامتناع اجتماعهما فانه اما ان يخصص احدهما بصورة عدم الاجتماع او يراد
ح من احدهما الفرد المغاير لما ياتي به للاول ولا ترجيح فيرجع الى اصالة عدم التعدد
مع ان الترجيح للاول متعين لاستلزام الثاني استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز وهو غير
جائز وفيه انك قد عرفت ان المتبادر الظاهر من ملاحظة الاوامر العرفية والشرعية
ارادة الثاني ولا يلزم منه خلاف الظاهر لان الحكم اذا ورد حكما على الطبيعة فلم يلاحظ احدهما اي يكون
الملحوظ جهة الوحدة فلا بد من الحكم بالتداخل الثاني ان يلاحظ جهة التعدد والكثرة ولازمه عدم التداخل ولا يلزم

الفائدة له

من شئ منها خلافا لظاهر بحسب مدلول اللفظ فضلا عن ان يلزم استعمال
اللفظ فى اكثر من معنى واحد تمت

ومن جملة المفاهيم مفهوم الوصف وقد وقع الخلاف فى حجيته وعدم حجيته
واختلف فى عنوان المسئلة فقال فى المعالم اختلفوا فى اقتضاء التعليق على الصفة نفى
الحكم عند انتفائها فاثبته قوم منهم الشيخ ونفاه اخرون منهم السيد والمحقق والعلامة
وكثير من الناس لكن فيه انه لا يخلو عن مسامحة فان محل الكلام فى المقام هو ما لو ورد
الحكم على الوصف كما فى قوله فى السائمة زكوة او على الذات المقيدة باحد الاوصاف
كقوله فى الغنم السائمة زكوة وليس شئ منها مشتملا على التعليق وانما التعليق فى مثل مفهوم
الشرط ونحوه مما يكون القيد للحكم كما فى الغاية بل الحال ايضا فلا بد ان يكون المراد من
التعليق مجرد اثبات الحكم على الموضوع الموصوف والاجود ما قال الامدى من انهم اختلفوا
فى الخطاب الدال على حكم مرتبط باسم عام مقيد بصفة خاصة ومثله المبينة وان
كان فيه انه لا وجه لتخصيص محل النزاع بما يكون الاسم عاما ثم يقيد بل التحقيق كون
النزاع اعم منه ومن مثل فى السائمة زكوة مما يكون الحكم واردا على نفس الصفة من دون
اشتمال على اطلاق وتقييد كما يظهر من ملاحظة اطلاق العنوان فى كلام اكثرهم منها
ما سمعت من كلام صاحب المعالم ومنها ما عنونه الغزالى من انه تعليق الحكم على احد
وصفى الشئ هل يدل على نفيه عما يخالفه فى الصفة ومثله عن العبرى ومنها
عن السيدين من ان تعليق الحكم بالصفة لا يدل على انتفائه بانتفائها ويدل على
ذلك اطلاق بعض من الادلة بل ظاهرهم كون دخول ما يتضمن معنى الوصف ايضا
كقوله صلى الله عليه واله لان يمتلى بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلى شعرا فان امتلاء البطن

كناية

كناية عن الشعر الكثير ثم هل الحال ايضا داخل فى الوصف المتنازع فيه فى المقام ام لا
صرح بالدخول صاحب الاشارات ويحتمل القول بالعدم لما يظهر من كلماتهم من كون
النزاع فى المقام فى خصوص ما يكون قيدا للموضوع لا الحكم والقول بان عدم تعرضهم
للحال بالخصوص ظاهر فى كونه داخلا فى احد المفاهيم المعنونة فى كتب الاصول بعد
الاحوال وليس ما يصلح للدخول تحت الابحث مفهوم الوصف مدفوع بعد تسليم
ما ذكر من بعد الاحوال انه يحتمل الحاقه بمفهوم الشرط فان قول القائل اضرب زيدا
قائما كما فى قوة ان يقال اضرب زيدا ان كان قائما بل هذا اقرب من ارجاعه الى
الوصف لرجوع الحال الى التعليق لكان كونه من قيود المحمول لا الموضوع وقد عرفت
ان رجوع مثله الى الشرط اولى من رجوعه الى الوصف وربما حكى عن بعضهم عد جميع
جهات التخصيص داخلا فى مفهوم الوصف قائلا ان المحدود والمعدود مثلا موصوفان
بعدهما وعددهما وقس عليهما البواقى لكنه محل نظر اذ غاية الامر اشتراك جل ما ذكر
او كلها مع مفهوم الوصف حكما اما دخولها فيه موضوعا فلا اذ لم يثبت فيه اصطلاح
للاصولى حتى يرجع اليه بل المتبادر خلاف العموم كما لا يخفى ثم الظاهر من ملاحظة
ادلتهم واطلاق العنوان فى كلام بعضهم عموم محل النزاع من الاخبار والانشاء وما
وقع فى عنوان بعضهم من التخصيص بالامر كما عن العلامة رحمه الله فى مختصر النهاية
وارد مورد المثال ثم لا ريب فى دلالة التقييد بالوصف على انتفاء الحكم الشخصى عن غير
محل الوصف دلالة عقلية وليس هو من المفهوم بل من لوازم المنطوق وانما محل
النزاع فى المقام دلالته على انتفاء سنخ الحكم عن غير محل الوصف على وجه ينحل الكلام
الى قضيتين احدهما ايجابى والاخر سلبى ومن هنا تعرف الجواب عما اورد
بعضهم من التنافى بين اتفاقهم على كون الوصف من المخصصات فى باب العام والخاص
وخلافهم فى حجية مفهوم الوصف بل المشهور هنا عدم الحجية مع توقف التخصيص على دلالته

على المفهوم فان منطوق الوصف لاينافي العام مثلا اذا قيل اكرم الرجال الطوال
فمنطوق الطوال لاينافي العموم وانما المنافات بالمفهوم وبيان الجواب انه يكفي
في التخصيص افادة التقييد بالوصف خرج ما عدى محل الوصف عن الحكم الشخصي
وان لم يفد انتفاء سنخ الحكم المزبور بل احتمل وجوده وظاهر ان التخصيص في مثل
اكرم الرجال الطوال حاصل سواء قلنا بافادته الانتفاء عنه الانتفاء ايضا ام لم
نقل به كما هو المشهور هذا اذا كان المخصص متصلا واما اذا كان منفصلا
عن العام كما لو فرض ان المولى يقول اكرم الرجال ثم يقول بعد مدة اكرم الرجال
الطوال فانه لامنافات بين العموم والخصوص لمكان توافقهما في الحكم ولذا لايحكم
بالتخصيص وفاقا والحاصل ان للتخصيص معنيين احدهما وهو قصر الحكم على
بعض ما يتناوله العام مع السكوت عن حال البعض الاخر والثاني ان يحكم بالعموم
ثم يخرج البعض الاخر على وجه يفهم منه انتفاء الحكم عن القدر المخرج والذي وقع
الاتفاق منهم على كون الوصف مخصصا انما هو بالنسبة الى التخصيص بالمعنى الاول
واما هو بالمعنى الثاني فالاتفاق على خلافه ومن هنا يظهر انه لاحاجة الى
الجواب عن المنافات المزبورة باختلاف الحيثيات بان الوصف تارة يعتبر من
حيث انه متعقب بالعام واخرى من حيث نفسه فهما لما كانا مختلفين موضوعا
فلا اشكال لو اختلفا حكما فلو قيل بحجيتهما فهما دليلان ولو قيل بحجية الاول دون
الثاني فمع الافتراق في الحكم ظاهر ومع الاجتماع يكون احدهما حجة دون الاخر والمناط
في الحجية في الاول فهم التخصيص عرفا قطعا واما الثاني فمحل الخلاف المعروض بالفرق
بينهما بالاختلاف الخارجي بان يجعل المدار فيما هنا على تعليق الحكم على نفس الوصف
وثمة على العام مع ما فيهما مما لايخفى وكذا تعرف مما ذكر من كون المراد من المفهوم الذي
وقع الاختلاف بينهم في حجيته وعدم حجيته هو الدلالة على انتفاء سنخ الحكم عما

عدى

عدى محل القيد لامجرد قصر شخص الحكم على محل الوصف مع الدلالة على السكوت
عن الباقي الجواب عما اورد البهائي رحمه الله من الاشكال حيث قال ان القائلين
بعدم حجية مفهوم الصفة قد قيدوا بمفهومها في نحو اعتق في الظهار رقبة
مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيدون بها المطلق فما
هذا الا التناقض انتهى وذلك لانه يكفي في التقييد ما عرفت من كون الاختصاص
بمعنى قصر الحكم على محل القيد مع عدم التعرض لحال الباقي نفيا واثباتا كافيا في التقييد
المزبور ولاحاجة فيه الى ارادة المفهوم فان المناط تقدم المنطوق مع وحدة المطلق
وتقديم التقييد على المجاز والنسخ فهو يتم سواء قلنا بكون المفهوم حجة او لا فلا حاجة
الى ما اجاب به البهائي نفسه عنه من ان مفهوم الوصف اما ان يكون في مقابله
مطلق كما في المثال او لا نحو جاء العالم ففي الثاني ليس حجة عندهم اما الاول
فقد اجمع اصحابنا على انه حجة كما نقله العلامة فالقائلون بعدم حجيته يخصون كلامهم بما
اذا لم يكن في مقابله مطلق لموافقتهم في حجيته ما اذا كان في مقابله مطلق ترجيحا للناس
على التاكيد وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب
كيف قالوا بان الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة انتهى وكذا لاحاجة
الى ما اجاب به بعض اخر من ان مفهوم قوله اعتق في الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب
عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق
على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان المطلوب ان كان عتق
فرد واحد فلاريب ان منع وجود المؤمنة لايمكن الامتثال بعدها وان كان مطلق
الطبيعة فبعد وجود عتق المؤمنة وحصول الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمنه
لايبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فيكون الاتيان ثانيا حراما فلا منافاة بين
القول بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد وان دل بحسب قوله اعتق

رقبة مؤمنة بان المراد ان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا مجرد ايجاب عتق رقبة
مؤمنة فهو وان كان يصح الاعتراض في الجملة ولكنه لا يتم ايضا اذ يكفي في نفي جواز الغير
وحدة المطلوب مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة الى استفادته من المنطوق مع ما فيهما
ايضا مما لا يخفى اما في الاول فلما عرفت من عدم الحاجة الى المفهوم في التقييد بل لو
فرض المقيد لقبا كما لو قال في كفارة الظهار اعتق رقبة ثم قال اعتق غانما
او سالما لا بد من التقييد ايضا اجماعا مع انه قد وقع الاجماع على عدم حجية مفهوم
اللقب الا ان يفرق بين مفهوم اللقب المسبوق بالمطلق وغيره واما في الثاني فلان
قوله فلا ينافي جواز عتق الكافرة ليس على ما ينبغي لان المراد من نفي الوجوب في المفهوم
نفي الوجوب عينا كان او تخييرا وبعبارة اخرى المراد نفي الوجوب ونفي كونه فردا من
الواجب ايضا ولا ريب في كونه ملزوما لعدم الامتثال وقد تقدم اثبات كون المفهوم
ذلك لا خصوص نفي الوجوب العيني حتى لا ينافي اثبات الوجوب التخييري في باب
مفهوم الشرط وايضا قوله حمل المطلق على المقيد انما هو من جهة المنطوق لا المفهوم
معللا بما سمعت لا يصح فان ملاحظة المنطوق لو كفى لكفى في الاحكام الوضعية
والمستحبات وغير ذلك من الموارد التي لم يجتمع فيها شروط حمل المطلق على المقيد
فلا بد من ملاحظة ما ذكرناه لا يقال قد اعتبر الجيب ايضا وحدة المطلوب فلا يرد
ما ذكرت قلت اذن لا معنى لقوله وان كان مطلق الطبيعة فبعد وجوب عتق
المؤمنة لا ينفي الطلب فانه اذا فرض وحدة المطلوب مع كونه مطلق الطبيعة يلزم القول
بعدم وجوب خصوص المؤمنة وحمله على افضل الافراد او مطلق المثالية ثم ان ما فرعليه
تاويلا ليس بتاويل بل هو الظاهر المتبادر عرفا من الاوامر المقيدة المسبوقة بالاطلاق
فكما ان الاوامر الواردة عقيب الحظر او توهمه تحمل على رفع الحظر فكذا الاوامر الواردة
بعد الاطلاق او توهمه لا بد من حمله على رفع الاطلاق المحقق او المتوهم لا

لا الوجوب

لا الوجوب ومع الاذعان بذلك لا يبقى وجه لصحة الاعتراض المذكور بل لا يبقى
حاجة الى اعتبار وحدة المطلوب ايضا فتدبر بل مما عرفت من كون نفي
الحكم الشخصي من اللوازم الفعلية وانه غير المفهوم الذي وقع النزاع فيه يعرف
الجواب عن اشكال الحر وهو ان القائلين بعدم حجية مفهوم الوصف متفقون
على ان الظاهر على ان الاصل في الواجب العينية وهو ينافض فان مقتضى الوجوب
العيني في مثل اكرم رجلا عالما ونظائره عدم كون غير العالم واجب الاكرام اذ لو
كان اكرام الواجب اكرام مطلق الرجل يكون اكرام العالم احد فردي الواجب فيكون التخييري
لا عينيا فلا بد من التزامهم بالحجية اذا كان الحكم من الاوامر بل مطلقا يدل على الوجوب
ووجه الدفع ان مقتضى الوجوب العيني ليس نفي نسخ الوجوب عن الغير على وجه
يعارضه ما يدل على وجوب من الادلة بل انما لازمه نفي وجوب الغير بدلا عنه على
نحو ما يدل عليه اكرم رجلا فان مقتضاه بدلية العالم من الجاهل وبالعكس وكذا
يندفع ما عرفت اشكال ربما يورد على القائلين بعدم حجية مفهوم الوصف من ان
الظاهر من القضايا الحملية مثل اكل الرمان يوجب قطع الصفرا او ان الرمان واجب
الاكل وكذا الاوامر مثل كل الرمان كون العلة في ثبوت المحمول هو الموضوع من حيث
هو لا من حيث قد مشترك حل فيه من الحموضة وغير ذلك ولازمه عليه الموضوع
للحكم الحكم بالانتفاء عند الانتفاء ووجه الدفع ان الظهور المذكور على تقدير تسليمه
انما هو بالنسبة الى شخص الحكم لا نسخ الحكم وقد عرفت ان المدار في المفهوم على الثاني
لا الاول ثم ان ما ذكره غير واحد من افادة القيود والاوصاف الواقعة في كلمات
الفقهاء المفهوم قد يتبادر منه الى الذهن ان المراد انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف
على وجه ينحل الكلام المشتمل على الوصف في كلماتهم على قضيتين ايجابية وسلبية وليس
كذلك على ما اعترف به شيخنا ادام الله ظله بل المراد منه قصر الحكم ايضا على معنى عدم

شموله لغير محل الوصف وبعبارة اخرى الظاهر كون القيد فى كلماتهم قيدا
للحكم كما فى مثل اذا نزل الثلج فالزمان شتاء ثم محل النزاع فى المقام هو فى حجية
مفهوم الوصف اذا لم يكن فى المقام قرينة على الحجية ولا على عدمه كما هو الشان فى
ساير مباحث الالفاظ واما مع قيام دلالة موجبة للظهور فلا خلاف فى المورد
التى قام الدليل على ارادة المفهوم ما لو علم علية الوصف من دليل خارج والى ذلك
اشار فى نهاية الاصول بقوله ان تقييد الحكم لا يدل على النفى الا ان يكون علة وليس
مراده التفصيل فى المسئلة حتى يرد عليه ان صورة العلم بالعلية خارج عن محل
النزاع فلا وجه للتفصيل ومن تلك الموارد ايضا ما اذا كان الخطاب للبيان والتعليم
او كان ما عدى الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين فانه يدل على نفى الحكم
عن الشاهد الواحد كما عن ابى عبد الله الطبرسى ومنها القيود الواقعة فى التعاريف
فانها موقوفة لبيان عكس التعريف وطرده فلا بد من ارادة المفهوم ومنها ما اذا
كان القيد نفيا كما ان يقول اكرم رجلا لا يكون عالما او اكرم الرجل الذى ليس بعالم
او الرجل الغير العالم ونحو ذلك على ما ذكره شيخنا دام ظله اقول لعل السر فى ذلك
عدم ظهور شئ من الفوائد التى ذكروها للوصف اذا كان من قبيل السلب عدى
المفهوم ومن ذلك القبيل ايضا لفظ سوى وما عدى وما وراء فانها ونحوها فى
حكم السلب وان كان لها مفاهيم وجودية ومن هنا قلنا ان قوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم من قبيل العناوين العدمية التى تجرى بالاصل عند الشك فالاصل
عند الشك فى اتصاف المرئة بالعنوان المحرم الحلية والدخول فى عنوان ما وراء
ذلك واما الموارد التى قامت القرينة على عدم ارادة المفهوم وكون القيد مسوقا
لبيان غيره من الفوائد فمنها ما اذا كان وارد مورد الغالب ومنها ما اذا
كان غير المذكور اولى بالحكم من المذكور وذكر شيخنا دام ظله فى توجيه كلام الفاضل

الكفى

كانه كذا فى الاصل

٢ الطبرسى

الكفى بما يفيد فهو به بعض ما سمعت من الايرادات فقال ان المفهوم وان كان غير
الاختصاص المستفاد من انصراف اللفظ الى الافراد الشايعة لكن يمكن ان يدعى ان
افادة الوصف المفهوم منوط بافادته الاختصاص اولا فالوصف الذى
لا يفيد اختصاص الحكم بمحله لكونه مورد امورد الغالب لا يفيد النفى عنه النفى
لكن اورد عليه اولا بان عدم افادة الوصف الاختصاص عند وروده مورد الغالب
محل منع اذ غاية الامر كون الغلبة ايضا مفيد للاختصاص وهو لا يفيد ذلك
لجواز التاكيد بل وشيوعه وثانيا باحتمال ان يدعى ان افادة الغلبة فى المطلق
كالانصراف الى الافراد الشايعة المتعارفة منوط بعدم ذكر التقييد ومع ذكره يكون
افادته الاختصاص مستندا الى القيد فلو قال انسان ينصرف الى ذى راس
واحد بحكم الغلبة لكن اذا قال انسان ذى راس يكون فهم الاختصاص عرفا
من مقتضيات القيد لا المطلق وذلك لان مدرك فهم الاختصاص هو العرف
وهو مختص بموارد عدم ذكر القيد وثالثا بان دعوى اختصاص افادة المفهوم
بصورة افادة الوصف الاختصاص فى قوة اصل المدعى وهو اشتراط افادة
المفهوم عدم الورود مورد فليطالب ذلك ايضا بالدليل الا ان يقال ان افادة
الوصف الاختصاص عينه دلالته على معناه المطابقى والنفى عند النفى من الدلالة
الالتزامية المتوقفة على ارادة المعنى المطابقى ولكنه كما ترى فان الوصف كثيرا
ما يساق لافادة بعض الفوايد من دون ان يراد منه الاختصاص ورابعا
ان الفاضل النفى رحمه الله ان فايدة ذكر الوصف فى المقام لعله تشبيه الربيبة بالولد
وهو ايضا مما لا يلايم ارادة المفهوم لان المشبه بالاولاد هو الذى ينبغى ان يختص به
الحكم بالحرمة لا مطلقا فالصواب ح ترك التعليل المزبور والاقتصار بدعوى
فهم العرف القيود الواردة مورد الغالب بيان الواقع من اختصاص الحكم بالغالب

كما هو مقتضى انصراف نفس اللفظ مع قطع النظر عن ذكر القيد قلت هذا كله
بناء على ان الوارد مورد الغالب من القيود يدل على الاختصاص تاكيد المقتضى الغلبة
والانصراف ومرادهم انما هو عدم الدلالة على المفهوم اى نفى الحكم عن غير محل الوصف
ويحتمل ان يكون المراد ان القيد الوارد مورد الغالب لا يفيد حتى الاختصاص
بل هى موقوفة فى سياق المثال فان ديدن اهل العرف جار بذكر الفرد الغالب
مثالا للحكم الكلى وعلى هذا ينتفى عدم صحة ما ذكره الفاضل الكفى من السر غاية
الانفتاح بل السر ح هو هو فهم العرف وتعارف ذكر الفرد الغالب مثالا
للحكم الكلى وكيف هذا الشرط غير مختص بمفهوم الوصف بل يجرى فى سائر المفاهيم
ايضا وقد اجاب بعض عن استدلال النفاة بانه ولا شك هو اضيائكم على البقاء
ان اردتم تخصيصا بان الشرط وارد مورد الغالب وشرط افادة المفهوم عدمه ويرد
عليه ان ارادة التخصص ليس هو الغالب حتى يصح ما ذكره بل انما الغالب عدم تحقق الاكراه
على تقدير ارادة التخصص فانه لو كانت الواسطة ممكنة فانما هو عند التردد بين
التخصص وعدمه قيل وفى حال الغفلة ايضا لكنه كما ترى واذا الغفلة ثم ول عند الحمل على
الزنا قطعا الثانى ذكر الحاجبيان شروطا للمفهوم منها ما عرفت من عدم
الورود مورد الغالب ومنها ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم كما فى قوله
تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق كما مثل به غير واحد او مساواته فيه والا استلزم
ثبوت الحكم فى المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لا مخالفة ومنها ان لا يكون السؤال
سائل عن المذكور والا حادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسئل هل فى الغنم السائمة
زكوة او يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة ومنها ان لا يكون
هنا تقية جهالة بحكم المسكوت عنه والا مر بما ترك التعرض له لعدم العلم بحاله
ولا يكون خوف يمنع عن ذكر حال المسكوت عنه او غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر

فان وجه

فان وجه الدلالة فيه ان للصفة فائدة وغير التخصيص بالحكم منتف فيدل عليه
فاذا ظهرت فائدة اخرى بطل وجه الدلالة عليه انتهى اقول ان قلنا بان مدار
المفهوم على الدليل العقلى وهو لزوم اللغو على تقدير عدمه فلا ريب فى ان احتمال
شئ من الفوائد المذكورة يقدح فى ارادة المفهوم الا ان يدعى ظهوره بعض الفوائد
من جهة الغلبة وقد يشك فى اعتبار الشك فى دخوله تحت ظواهر الالفاظ و
لكن الاظهر على تقدير الاعتبار لصدق الاستناد الى اللفظ بمجرد ذلك واما على القول
بكون المفهوم من باب الدلالة اللفظية كدلالة الامر على الوجوب والنهى على الحرمة فلا
ريب ان رفع اليد يكون محتاجا الى وجود قرينة صارفة كالوقوع عقيب الحظر بالنسبة
الى دلالة الامر على الوجوب والظاهر كون ما ذكر قرينة عدى ما ذكره من ظهور المساوات
فانه لم يثبت كونها قرينة صارفة للفظ عن ظاهره الا ان يتم بحجية القياس وكونه قرينة
لصرف اللفظ عن ظاهره وهو كما ترى اذ على تقدير القول باعتبار القياس فالظاهر
توقفه على عدم وجود دليل يقتضى خلافه ثم ان ما ذكره اخيرا من الوجه لحجية المفهوم على
هذا الفرض غير ملائم بل انما يناسب على تقدير القول بكون الدلالة عقلية وعليه لا يحتاج
الى ظهور شئ من الفوائد بل احتمال فائدة اخرى كاف فى رفع اليد عن المفهوم ومن هنا
يظهر عندك فساد ما فى الاحكام من انه اذا لم يظهر السبب المخصص فلا يخلو اما ان يكون
مع عدم ظهوره محتمل الوجود والعدم على السواء او ان عدم ظهوره من وجوده فان كان
كان الاول فليس القول بالنفى اولى من القول بالاثبات وعلى هذا فلا مفهوم وان
كان الثانى فانما يلزم من نفى الحكم فى محل السكوت لو كان نفى الحكم فيه من جملة الفوائد
الموجبة لتخصيص محل النطق بالذكر وليس كذلك لان الحكم فى محل السكوت عند القائلين بمفهوم
المخالفة انما هو فرع دلالة اللفظ فى محل النطق عليه فلو كان دلالة اللفظ فى محل النطق
عليه فلو كان دلالة اللفظ فى محل النطق على نفى الحكم فى محل السكوت متوقفة عليه بوجه من الوجوه

كان دورا ممتنعا الثالث لو كان الوصف المعلق عليه الحكم علة هل يلزم من عدمه
العدم ام لا ذهب الى الاول العلامة فى التهذيب والنهاية واورد عليه السيد عميد
الدين بان علل الشرع معرفات وعلامات على الاحكام لا مؤثرات فيها فلا يلزم
من عدم الاطلاع على العلة عدمها سلمنا لكن لا نم انتفاء كون ذلك الوصف علة
لذلك الحكم فى الجملة على تقدير استناده الى علة متغايرة فان كون الزنا علة لاباحة
الدم لا يرفع كون الردة علة وكذا فى العلل العقلية فان كون السمع علة للتعجب لا يرفع
كون النار علة نعم اذا اخذ كون الحكم شخصيا استحال تعليله بشيئين على سبيل البدل
اذا كانت العلة بمعنى المؤثر قلت لا بد من ملاحظة الدليل المثبت لعلية الوصف
فان كان ثبوتها بالقضية الشرطية فقد عرفت سابقا ظهورها فى الانحصار فلا بد
من القول بانه يلزم من عدمه العدم وان كان مستندا الى خطاب دال على العلية والسببية
صريحا فلا يدل على الانتفاء عند الانتفاء لاحتمال قيام علة اخرى مقامه الا ان يفرض
اشتمال الخطاب على الحصر وضم الاصل به لكنه ح لا يكون مخصصا للعمومات ومقيدا
للاطلاقات لانه لا يكون ح من قبيل ظواهر الالفاظ بل الدلالة ح مستندة الى الاصل
وان كان استفادة العلية من الدوران ونحوه فلا عبرة به اصلا لرجوعه الى القياس
المنهى عنه فى مذهبنا وبالجملة المدار على ملاحظة دليل العلية لا على كون العلة
من العلل الشرعية او غيرها اذ لا ينحصر محل النزاع فيما يكون الوصف فى كلام الشارع المقدس
كما فى الاقارير والوصايا والاوقاف والنذور وغيرها السابع قال العلامة
الوصفان المتضادان اذا علق على احدهما الحكم فلا ريب فى دلالته على نفى الحكم عن الاخر
عند القائلين بدليل الخطاب وهل يقتضى النفى عنه عن النقيض ام لا الظاهر ذلك فانه
مقتضى دليل الخطاب وقد اشرنا الى ذلك فى مقام تعريف المفهوم والمنطوق فانك قد عرفت
ان المفهوم عبارة عن نفى الحكم عن غير المذكور على ان يكون من النفى المفهوم السلبى لا الوجودى

الخامس

الخامس مقتضى ما عرفت فى عنوان البحث كون المفهوم فى اية النبأ مفهوم الوصف
او الشرط لكن عن بعضهم انه صرح بكون فاسق فيها من باب مفهوم اللقب قال
وانما يكون منه لو قيل ان جائكم رجل فاسق ولا ريب فى مخالفته لما يفهم من ادلتهم
سيما ما سمعت وما من العلامة والسيد العبدى من تعليلهم المتقدم ومخالف
لكلماتهم ايضا كيف وقد مثلوا بمثل مطل الغنى ظلم وفى السائمة زكوة من دون
ظهور انكار منهم السادس هل الحال كالوصف فيما سمعت او ان بينهما فرقا الظ
ثبوت الفرق بينهما فلو قال احسن الى العبد مطيعا يكون الظ فى ارادة النفى عند
النفى من مثل العبد المطيع احسن اليه والسر ان الثانى من قيود الموضوع ولم يعتبر فى
الحكم تعليق وتقييد بخلاف الاول فيكون اقرب الى مفهوم الشرط كقرب مفهوم
الوصف الى اللقب الا انه مع ذلك لا يخلو القول باعتباره من اشكال بناء على القول
بعدم اعتبار مفهوم الوصف فى مفهوم العدد اختلف الاصوليون

اصل

فى ان تعليق الحكم على العدد كخمس واضرب عشرة اسواط ويطهره خمس غسلات هل يدل
على نفيه عن غيره مما نقص عنه او زاد عليه او لا على قولين فالمشهور على العدم وذهب
ابو حنيفة والفخر الرازى والبيضاوى والشافعى مختار المحقق البهبهانى فى فوائده حيث
قال ومما وقع النزاع فيه حجية مفاهيم كلام الشارع لعدم وقابليته للاحتمالات
والحق حجية الكل سوى الوصف واللقب لضعف الدلالة سيما اللقب واليه ذهب
الشافعى والصيرفى والبلخى والحق الاول لاصالة عدم ارادة النفى عند النفى واصالة عدم
تخصيص العمومات وعدم تقييدها عند مخالفة المفهوم على تقدير ثبوتها لها
ولانتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم
عقلا ولا عرفا بين تعليق الحكم على عدد معين ونفيه عما زاد عليه او نقص ان قلت
الظاهر ثبوت اللزوم العرفى فى اضرب عشرة اسواط ورايت عشرين رجلا

ويستحب لك خمس صلوة ويباح لك اربع زوجات دائمات اذ المتبادر نفي الحكم
فيهما عن غير محل النطق ولذا يحكم بالتخصيص لو قال اكرم العلماء اكرم عشرين عالما
ولذا يكذب ايضا من قال رايت اربعين رجلا وقد راى خمسين قلت المتبادر
في امثالها محل منع اما نفي الحكم عن الاقل فظاهر عدم استفادته عن الامثلة المذكورة
واما عن الزايد فان كان مستفادا فانما هو بحكم الاصل او قيام قرينة دالة
عليه من كون المقام مقام البيان ونحو ذلك ولذا لو قال لا يجب عليك ضربة
خمسة اسواط لا يدل على وجوب ضربة عشرة اسواط وكذا لو قال على اربعة دراهم
لا يدل على عدم وجوب الزايد عليه واما الحكم بالتخصيص او التكذيب فيما ذكر
من المثالين فمحل منع عند عدم اقتضاء قرينة المقام ارادة قصد الحكم فيما ذكر من العدد
مضافا الى ما نراه من اختلاف شان العدد في المقامات كما عرفته في الحملية مما تقدم
لك انفا فالاستعمال عام والعام لا يدل على الخاص ان قلت ما ذكر من الاختلاف
لا يجدي لان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فلعل الموارد التي ثبت فيها عدم
ارادة المفهوم لقيام القرينة على عدم الارادة فلا ينافي ظهور الارادة مع العدم
قلت لا ريب في ان المثالين المذكورين ما لم تقم فيهما قرينة بدليل عدم التناقض
التناقض اللازمين لقرائن المجاز مضافا الى امكان دعوى كفاية التمسك باصالة
عدم الظهور اذا حصل الشك فيه بعد القطع بالاستعمال فيهما فتامل مع انك
قد عرفت غير مرة ان المفهوم عبارة عن نفي الحكم عن غير محل النطق ففيما نحن فيه تعليق
الحكم على العدد لا بد في تحقق المفهوم من ارادة نفي الحكم عن الغير زايدا كان او ناقصا
وهو غير مراد في اكثر الامثلة ولعله يكشف عن عدم الظهور ايضا ان قلت انتفاء
الدلالات الثلث لا ينافي القول بحجية مفهوم العدد لامكان الاستدلال عليه بالدليل
العقلي وهو لزوم اللغو في التعليق على العدد مع عدم فايدة اصلا فلا بد من فايدة

وهي وان لم تكن

وهي وان لم تكن محصورة في المفهوم لكثرة الفوائد كما في الوصف وغيره الا ان المفهوم
في العدد اظهر الفوايد واغلبها وهو يكفي في اثبات الحجية لانعقاد الاجماع على حجية ظواهر
الالفاظ مطلقا ولا ينحصر الحجية فيما يكون مستند الظهور الوضع والجواب منع
كون المفهوم اظهر فوايد التعليق على العدد ولا اقل من الشك وهو يكفي في المقام لان
الحجية خلاف الاصل والقول بالاثبات انه لو لم يدل لم يكن لذكر العدد فايدة وفيه
لم يثبت انحصار الفايدة في المفهوم بل له فوائد اخرى الا ان يدعى اظهرية المفهوم بواسطة
الاستقراء والغلبة لكن يرد عليه ح ما عرفت وان النبي ص لما نزل عليه ان تستغفر
لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال صلى الله عليه واله لازيدن على السبعين فلم يسبق
الى فهمه بان ما زاد بخلافه لما قال ذلك واورد عليه السيد في المفاتيح بوجود الاول
بضعف السند وان حكم مسلم بصحته وقد صرح امام الحرمين فيما حكي عنه بان اهل
الحديث لا يصححونها ومع ذلك فالاعتبار شاهد بكذبه فان النبي ص لا يستغفر
للكفار وقد حكي عليه الاتفاق ايضا الثاني ان الظاهر ان ذكر السبعين جرى مبالغة
في اليأس وقطع الطمع عن الغفران كقول اشفع لهم او لا تشفع لهم سبعين مرة فلن اقبل
شفاعتك فكيف يجوز للنبي ص ان يذكره الثالث المنع من فهمه ص ذلك
وقوله صلى الله عليه واله لازيدن لا يدل عليه بل غايته الدلالة على جواز الزيادة وهو
كما يمكن باعتبار فهمه ص من قوله تعالى ان تستغفر كذا يمكن ان يكون باعتبار الاصل سلمنا
ولكن يمكن ان يكون المقتضي للفهم التعليق بالشرط لا بالعدد وانهم اجمعوا على نفي الزايد على
الثمانين في القذف بمجرد اباحة الثمانين وجوابه منع كون تحقق الاجماع من جهة المفهوم
وينبغي التنبيه على امور كثيرة ما يستفاد ثبوت الحكم للزايد عن العدد المذكور كما اذا كان
اولى بالحكم عن المذكور كما في قوله اذا بلغ الماء قلتين فان الزايد كذلك اما لاشتماله على علة
عدم الانفعال او لكون الزايد بحيثية علة للحكم بطريق اولى الثاني الفرق فيما ذكر من عدم

فلو

الدلالة على المفهوم بين كون الحكم من قبيل الحرمة والكراهة او غيرهما من الاحكام الثلثة
الاخر لكن عن السيد العميدي ان الحكم ان كان حظرا او كراهة دل على التحريم والكراهة
فيما فوقه دون ما دونه وان كان ايجابا او ندبا او اباحة يدل على ثبوت مثله
في الزايد دون الناقص وفيه ان شيئا من ذلك غير مستند الى المفهوم والا لم يكن
فرق بين الزايد والناقص والزايد كما عرفت بل استفادة حكم الزايد في الحرمة
والكراهة مبني على ثبوت الاولوية ومفهوم الموافقة المقتضي لسراية الحكم على الزايد او
ظهور كون الحكم لاحقا للعدد الخاص من دون اشتراط بتجرده وعدم وقوعه في ضمن
الازيد واما استفادة حكم الانقص في الوجوب والاباحة فليس بالمفهوم بل بواسطة
المنطوق لكن استفاد الوجوب التبعي المقدمي اذا كان الحكم ملحقا بالمجموع من حيث المجموع
والوجوب الاصلي اذا كان ملحقا بالاحاد من دون مدخلية المجموع والحال في التحريم كذلك
لانه اذا فرض لحوق الحكم بالمجموع يستفاد حرمة الاجزاء في ضمن الكل لا مطلقا ومنها
ان تعليق الاستحباب على عدد كثماني ركعات صلوة الليل وثمان ركعات لراتبة الظهر
او العصر او الاربع للمغرب وغير ذلك وتسبيح الزهراء صلوات الله عليها ولعن عاشورا
وسلامه وصوم ثلثة ايام في ايام البيض وكل شهر وغير ذلك يقتضي تعلقه على الاقل
في ضمن مجموع العدد ولا يقتضي تعلق اصالة وبانفراده لعدم الدلالة بشيء من الدلالات
لكن ذهب بعض المشايخ الى الدلالة وجواز الاتيان بالاقل في الامثلة المذكورة من دون
قصد الذكر به والدعائية استنادا الى ظهور ذلك من خطاب الموالي لعبيدهم وجميع
الامرين لمأموريهم وخطاب الشارع للمكلفين سواء خاطبوا بها بجملة مركبة كالخطاب
باعطاء الارض الفلانية او الكيس الفلاني بشخص او اشخاص وصيام رجب وشعبان
ورمضان او مفصلة بذكر الاعضاء والكسور او بالعدد لكنه فيما لم يقم دليل عليه من الخارج
محل منع ومنها انه ذكر الفاضل التوني ان مفهوم العدد الخاص كما في قوله تعالى فاجلدوهم

ثمانين

ثمانين جلدة مفهومه عدم وجوب الزايد على الثمانين وفيه انك قد عرفت كون مفهومه
عدم وجوب غير الثمانين زايدا كان ام ناقصا ودخول الناقص في الزايد لا ينافي
نفي الحكم المعلق على الزايد عنه وان اقتضى امرا خر اثبات الحكم له كما ذكرنا نظيره في رد
من اخرج المقدمات الداخلية عن محل نزاع بحث مقدمة الواجب
في مفهوم اللقب اختلفوا في حجيته فالذي نقل عن المحققين من اصحابنا والمعتزلة
والاشاعرة العدم والذي حكي عن اصحاب ابن حنبل والصيرفي والدقاق وبعض
المالكية الحجية والحق الاول لعدم الدلالة مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما عقلا ولا
عرفا ولا يجري فيه ايضا باب الفوايد لانه المراد من اللقب على ما ذكره شيخنا ما لا
يرجع الى قيد زايد في الكلام مثل الفاعل والمفعول في ضربت زيدا بخلاف الزمان
والمكان والحال والتمييز والعدد والكل والبعض ونظاير ذلك مما يعد من القيود الزايدة
وعن ابي جاعها اليه بل عن البرهان عد جميع جهات التخصيص من مفهوم الوصف نظرا
الى رجوعه اليه فان الموصوف والمحدود موصوفان بحدهما وعدهما وقس عليهما
البواقي وعلى هذا فلو قال ضربت زيدا في دار عمرو يكون الظرف من الوصف لا من اللقب
بخلاف مفهوم مفهوم المضاف اليه اي عمرو فانه من اللقب فلا بد من ملاحظة
الجهات حتى لا يحصل الاختلاط ولانه يلزم الكفر بناء على الحجية في مثل عيسى رسول الله
مثلا او زيد مؤمن او موجود واورد عليه بمنع عدم اذا فرض كون القايل بمنطوقه
للدلالة ومريدا له وفيه ان الفرض دلالة اللفظ وعدم عليه مع الاغماض عن ارادة
الشبه فيكون حال المتكلم حينئذ حال من يتكلم بما يقتضي بظاهره الكفر من ساير الالفاظ
وللمخالف عدم الفايدة على تقدير عدم ارادة المفهوم وقد عرفت فساده سابقا
فان المراد من اللقب ما لا يعد من القيود الزايدة في الكلام وانا انا لو قال لغيره
لست زانيا فهم كل احد منه رمي المخاطب بالزنا وفيه ان الفهم مستند الى قرينة التعريض

اصل

ولذا لا يعد فن فالكل احد كما هو مقتضى المفهوم ومن هنا تعرف ان نفي الحجية في المقام
لا ينافي ما تذكره من اعتبارك في كلام الفقهاء وفي مقام الحد ودونه مثل ما لو قال
القائل نعم نعم زيد في جواب السائل هل اضرب احدا ونحو ذلك ثم المراد بالمفهوم
الذي ذكرنا عدم اعتباره نفي نسخ الحكم عما عدى اللقب المذكور في الكلام واما شخص
فلا بد من انتفائه عقلا فلا يكون من محل النزاع في شيء

## في مفهوم الغاية

اعلم ان الغاية تستعمل في معان منها المسافة وهو المراد من قول النحاة ان الى
لانتهاء الغاية ومن لابتدائها والمراد منه مطلق ما يمكن تحديده بالابتداء والانتهاء
من المقاصد لا خصوص المكان الممتد كما هو ظاهر الثاني ان يطلق ويراد به طرف المسافة
بمعنى الجزء الاخير منه الثالث ان يطلق ويراد به النهاية بمعنى ما ينتهي عنده الشيء ومن
ذلك قولك ان رفع الراس نهاية السجدة او ان الليل نهاية الصوم ونحو ذلك فانه
ليس المراد كون الرفع جزءا من السجدة او الليل جزءا من الصوم الرابع ان يطلق ويراد
به الامر الاعتباري الذي ينتزع من المعنى حيث ينقطع الاستمرار ومنى على هذا في مثل قولك
صم الى الليل امر اعتباري بين الصوم والليل بناء على خروج الغاية ان قيس اليه الصوم كان
متقدما عليه وان قيس اليه الليل كان متاخرا عنه نظير السطح المشترك بين الجسمين ولعل
مرجع سابقه اي المعنى الثالث اليه فاطلاقه عليه باعتبار علاقة السببية او المجاورة
الخامس ان يطلق ويراد به مدخول الى وهذا هو المراد من قولهم هل يدخل الغاية
في المغيا م لا السادس ان يطلق ويراد به نفس الى فيكون ما بعده ما بعد الغاية
والشاهد على هذا الاستعمال هو ما ذكره بعضهم من ان المراد بما بعد الغاية هنا هو
المذكور بعد الاداة فقط كالليل في المثال المذكور فيكون المراد بالغاية اداتها اذا عرفت
هذا فنقول لا يبعد دعوى كون المتبادر عرفا من لفظ الغاية هو الجزء الاخير
فيكون اطلاقه على المسافة في قولهم الى للانتهاء الغاية ومن لابتدائها مجازا من باب

اطلاق

اطلاق الجزء على الكل بل وكذا لفظ النهاية فانه ظاهر في الجزء الاخير واطلاقه على الامر
الخارجي الاعتباري ناظر الى اصطلاح خاص وكذا اطلاقه على ساير المعاني المتقدمة
اليها الاشارة ومن يظهر منه الذهاب الى ما ذكرناه صاحب التلويح حيث قال
ان المراد بالغاية في مثل قولنا من لابتداء الغاية والى لانتهاء المسافة اطلاقا لاسم
الجزء على الكل اذ الغاية هو النهاية وليس لها ابتداء فلا وجه لما اعترض عليه بان
نهاية الشيء ما ينتهي به والشيء انما ينتهي بضده فنهاية الشيء ضده فكيف يكون جزءا
منه بل انما يطلق على آخر جزء منه لمجاورته بينه وبين النهاية مع انه يمكن الجواب عنه
على تقديره ايضا بان غاية ما في الباب ان يكون الغاية في المسافة مجازا في المرتبتين
ومثله غير عزيز والفاضل الجلي ذهب الى اختيار جعل الغاية في الفقرتين المزبورتين
بمعناه الحقيقي بناء على انه هو النهاية بالمعنى الذي يكون ضد الشيء لا جزءا منه
فقال والتوجيه الخالي عن شائبة التعسف ان يقال الغاية مستعملة في معناها
الحقيقي وهو جنس والابتداء والانتهاء فرد ان له فكان اضافتهما اليها اضافة الفرد
الى الجنس ولا محذور فيه اذ لا يلزم منه انقسام الغاية وانما يلزم ان لو كان اضافتهما
اليها اضافة الاجزاء الى الكل اقول ولا يرد عليه ايضا عدم استقامة ارادة معنى
النهاية في قولهم من لابتداء الغاية لمكان عدم التجانس وهو شرط الاضافة البيانية
فان الغاية امر اعتباري فيصح اعتبارها في كل من الطرفين هذا هو الكلام في مادة
الغاية واما الغاية في الحكم المقيد بكلمة الى وغيره من الادوات فالكلام فيه يقع في موردين

في نفس الغاية اي مدخول الى ونحوه  في حكم ما بعد الغاية و

محل النزاع في باب المفاهيم هو الثاني وانما ذكر الاول استطرادا او مقدمة لتحقيق
موضوع المسئلة فانه اذا فرض دخول الغاية في المغيا يكون المفهوم على تقديره بثبوت انتفاء
الحكم عما بعده واذا فرض خروجه يكون المفهوم انتفاؤه عنه وعما بعده وكذا اذا لم نقل بالدلالة

الاول

ولكن قامت الدلالة الخارجية على احد الطرفين واما ما ذكره بعض من نفي الخلاف
عن مخالفة ما بعدها لما قبلها في الحكم وجعل الخلاف في نفس الغاية انها داخلة في
الحكم ما بعدها او ما قبلها ليس كما ينبغي لمخالفة عنوان المسئلة في باب المفاهيم وملاحظة
الادلة المذكورة للطرفين وغير ذلك بل وتصريح جماعة من النحول كالسيد والفاضلان
والعميدي وصاحب المعالم والامدي والفخري ومثله ما يتوهم من ان المراد بما بعد
الغاية هنا هو المذكور بعد الاداة فقط كالليل في المثال المذكور فيكون المراد
بالغاية اداتها فانه قد عرفت دخوله في وجه وخروجه في اخرى وهذا
ينافيه وكذا لا ينبغي ما ذكره العضدي بعد الاستدلال على حجية مفهوم الغاية من انه
قد بين ان الكلام في الاخر نفسه لا فيما بعد الاخر ففي قوله الى المرافق المرافق اخر الذراع
وليس الذراع في دخول اخر المرافق فنقول اما الكلام في الذراع الاول فقد
اختلفوا فيه على اقوال ثالثها الخروج ان كانت الغاية منفصلة عن ذي الغاية
بمنفصل محسوس كاغوا الصيام الى الليل والا فالدخول كاية الوضوء ورابعها
التفرقة بين ما كانت من جنس المغيا فتدخل وعدمه فلا تدخل وخامسها
الجمع بينهما كما عن الشهيد وسادسها التفرقة بين ما افترقت عن وعدمه فتدخل
في الثاني دون الاول وبعضها التردد والتوقف وهو المحكي عن الزمخشري والشيخ
البهائي ومشرق الشمسين والمحقق الخوانساري والتحقيق ان يجعل مبنى المسئلة على ان
المفهوم عرفا من لفظة الى وحتى هل كون ما بعده غاية بالمعنى الثاني اي طرف الشيء
وجزئه فيكون داخلا او بالمعنى الثالث او الرابع فيكون خارجا لكن على الاول لا يلزم
الدخول في الحكم اذ الاحكام مختلفة فمنها ما يتعلق بالكل وبالاجزاء معا كما تقول
السير الى الفلاني الى اخره او الى المكان الفلاني فان الكوفة كما يتعلق بالكل يتعلق بالاجزاء
ومنها ما يتعلق بالكل دون الاجزاء كما في مثل سرت من البصرة الى الكوفة

حكم

اوقرات

اوقرات القرآن الى سورة كذا فان السير والقرائة يتعلقان بالكل لا بالاجزاء بمعنى
ان الجزء الحقيقي الاخر من المقر ولا يصدق عليه انه مقر ومثلا نعم اذا اخذ الجزء عرفيا
لا حقيقيا يصدق عليه ذلك هكذا ذكره شيخنا دام ظله والاظهر ان يقال بناء
على كون الظاهر من اللفظ الدخول بتعلق الحكم بها ايضا على حسب ما يتعلق بساير
الاجزاء وبناء على الخروج بعده ثم على القول بالدخول هل يحكم بدخوله على وجه
الاستغراق بمعنى كون الظاهر من قوله الى الكوفة كون تمام الكوفة متعلقا للسير
وفي مثل قرات الى سورة كذا كون كل السورة متعلقا للقرائة او بالدخول في الجملة
بمعنى تعلق القرائة ببعض السورة ولو بجزئها الاول احتمالان ولعل الامثلة مختلفة
فما فلا بد من ملاحظة الموارد الخاصة وعند حصول الشك وعدم رجحان
احد الاحتمالين يعاقب بان الاصل عدم الدلالة على دخول الكل او ان الاصل
عدم ارادته فلا بد من الاقتصار على المقدار المعلوم لكن في اعتبار نحو ذلك من الاصول
تامل ومن هنا تعرف ما في تمسك بعضهم بمثل ذلك في اصل المسئلة على تقدير الشك
في الدلالة على الدخول او الخروج فالاظهر القول بان المرجع هو الاصول العملية وهي
مختلفة على حسب الموارد ثم انه ذكر صاحب الفصول انه حتى مثل الى اذا كانت بمعناه كما
في قوله حتى يطهرن حتى تفيء الى امر الله حتى يرجعوا الينا موسى حتى انهم نصرنا الى غير
ذلك وهو ظاهر النحو في المحصول حيث قال ان غاية الشيء نهايته ومنقطعه
والفاظها الى وحتى كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ثم اختار التفصيل بين كون
الغاية منفصلة عن ذي الغاية بمنفصل معلوم كما في قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل او لا
يكون كذلك كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق لكن عن المفصل ان من حقها
اي حتى دخول ما بعدها فيما قبلها واستظهره نجم الائمة وجزم به ابن هشام وعن شهاب
الدين انه لا خلاف في وجوب دخول ما بعد حتى لكن قال ابن هشام بعد نقله ليس كذلك

بل الخلاف فيه مشهور وانما الاتفاق في حتى العاطفة لا الخافضة والفرق ان الخافضة
بمعنى الواو ثم ان الظاهر كون مدلول المتوقف عدم العلم بكون المدلول اي المعنيين بعد
الجزم بكونه موضوعا لاحدهما لكن عن الفخر ابطاله باستلزامه اشتراك اللفظ بين وجود
الشيء وعدمه وهو باطل لما اشار اليه في بحث الاشتراك فانه لا يجوز ان يكون
اللفظ مشتركا بين عدم الشيء وثبوته لان اللفظ لابد وان يكون بحال متى اطلق
افاد شيئا والا كان عبثا والمشترك بين النفي والاثبات لا يفيد الا التردد بين النفي
والاثبات وهذا معلوم لكل احد واورد عليه الفاضل القمي بان التوقف لا ينحصر في
صورة الاشتراك اولا وبجواز الاشتراك بين الوجود والعدم ثانيا مستدلا بوقوعه
كلفظ القرء فانه مشترك بين الحيض والطهر ولا يلزم لغو لحصول الفائدة في مثل اعتدي
بقرء ثم قال انه يمكن ارجاع الطهر الى الوجودي ايضا ثم ان الظاهر جريان ما ذكر
في مدخول الى في مدخول من ايضا فلينبغي القول بدخول البداية بناء على القول بدخول
النهاية والخوجي بناء على الخوجي والظاهر الخوجي فانه الظاهر من قولك سرت من
البصرة عدم دخول البصرة من ضرورة ان السير في البصرة ليس سيرا من البصرة وهذا
مما يؤيد الخوجي في النهاية ايضا واما الكلام في النزاع الثاني فالمعظم على ثبوت
الدلالة وخالف في ذلك السيد المرتضى والشيخ الطوسي والفاضل التوني والسيد صدر
الدين والامدي والحق ما ذهب اليه المعظم للتبادر وانه لولا الدلالة على المخالفة لخرج
الغاية عن كونها غاية بل يكون وسطا ان قلت ليس الكلام بعد فرض تسليم دلالة
اللفظ على الغاية كيف ولا يتصور معه النزاع بل يكون الدلالة ح على وجه المنطوق لا المفهوم
فكما ان الدلالة مادة الغاية على وجه المنطوق فكذا ما يدل عليه من الادوات فالكلام
في انه هل يدل على الغاية حتى بالوجه الانتفاء عند الانتفاء ام لا حتى لا يدل عليه قلت
لا خلاف بين العلماء في ان الى مثلا لانتهاء الغاية ومن لابتدائها وانما النزاع في الدلالة

على نفي

على نفي الحكم فيما بعد الغاية فقولك لا يتصور ذلك قلت انما لا يتصور ذلك
اذا اعتبرنا الغاية غاية لنسخ الحكم وانما اذا اعتبرناه غاية لشخص الحكم الحاصل
بالانشاء الخاص الصادر من المتكلم فلا واما قولك انه لو دل على الغاية لزم كون
الدلالة منطوقا لمادة الغاية فلا وضوح له بعد ما سمعت من الميزان في تمييز
المنطوق والمفهوم فانه لا ريب ان مدلول الاداة ليس نفي الحكم عما بعد الغاية مطابقة
ولا تضمنا ولا التزاما كما لمحل النطق اما الاول فظاهر واما الثاني فلخلاف مدلول الى
مثلا انتهاء الغاية وهو ليس مركبا من الغاية وما بعدها بل مدلولها بسيط وهو
الاخر فيستلزم تعليق الحكم عليه نفيه عما بعده فلا يكون التزاما في محل النطق فلا يكون
منطوقا بل يكون مفهوما لصدق هذه عليه واما ما يقال ان الغاية ليست كلاما
مستقلا اتفاقا فلا بد فيه من اضمار الضرورة تتميم الكلام والاضمار عبث لانه الملفوظ
فانه انما يضمر لسبقه الى فهم العارف بالمسالك مثل فاقربوهن بعد حتى يطهرن
وفيحل بعد حتى تنكح ففيه ما لا يخفى من منع الحاجة الى الحذف بل المفهوم لازم لتعليق
الحكم بها ان قلت اذا احتملت كون الغاية غاية لشخص الحكم ولنسخه فلا تبقى دلالة
على انتفاء اصل الحكم عند الانتفاء اذ العام لا دلالة له على الخاص فالمقدار المعلوم الدلالة
على انه الايجاب المفهوم من الخطاب مرفوع في الليل وان هذا الخطاب غير متعلق
به ولازم ذلك ان لا يعلم ان صوم الليل هل هو واجب بدليل اخر لا لان المتكلم
حكم بتوسط هذا المنطوق على عدم وجوب صوم الليل حتى يكون هذا الحكم منصوصا
عليه بالدلالة المفهومية قلت ان قولك يجب الصوم الى الليل لا يخلو من احد
الوجهين اما ان يعتبر القيد قيد الحكم او الموضوع او لهما بمعنى اعتباره قيدا
للموضوع باعتبار كونه ملحوظا بتعلق الحكم به ومرجعه الى القسم الاول ايضا فان جعلنا
قيدا للموضوع فيكون معنى العبارة طلب الامساك الخاص في زمان هو اوله طلوع الفجر

واخره الليل وظاهره ان مطلوبية الامساك في القطعة الخاصة من الزمان فيخرج المثال
عما نحن فيه ويدخل في مفهوم الوصف فيجري فيه الكلام المتقدم هناك من انه هل يدل
على انتفاء الحكم عن فاقد الوصف فعلى القول به يثبت في المقام ايضا لكن ليس مفهومه
ح الانتفاء عما بعد الغاية بالخصوص بل عن مطلق ما يكون فاقدا للوصف بمعنى عدم
وجوب ما لا يكون محدودا بالحد المذكور مطلقا اي سواء كان محدودا بالزايد
او الناقص او لم يكن محدودا اصلا وهذا اي الادخال في مفهوم الوصف انما هو اذا
اعتبرنا مفهوم القيد واما اذا اعتبرنا مفهوم الاسم اي الليل فيدخل في مفهوم اللقب
ويكون الحال فيه من حيث الدلالة والعدم حال الدلالة في مثال يجب صوم النهار
على الانتفاء في الليل واما اذا اعتبرناه قيدا للحكم فيكون الحكم محدودا بالحد المذكور
لازمه انتفاء اصل الحكم عند وصول الحد اذ لا يعقل تجاوز الشيء عن حده واحتمال
جعله حدا لشخص الحكم اما مرجعه الى القسم الاول اي جعله قيدا للموضوع او لا
معنى له لان التشخص ليس مدلولا للفظ حتى يصح ارجاع القيد المذكور في الكلام اليه
بل من اللوازم الغير البينة الثابتة بعد الوجود الخارجي والى هذا ينظر ما ذكره صاحب
المعالم في مقام الاحتجاج من ان قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم
الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد ثبوت بحيث لم يكن الليل اخرا وهو خلاف المنطوق
نعم ما ذكره بعد ذلك في جواب السيد من انه لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون اخره
الليل مثلا عن عدمه في الليل رعاية وجه عدم الفرق بين كون الغاية من قيود الموضوع او
الحكم ولكنه ليس بمراد ثم لو علمنا احد الامرين فلا اشكال واما لو شككنا فهل الاصل
يقتضي ايهما والحق ان لا اصل في البين يعين احدهما ولكن عند الشك لا يحكم بثبوت مفهوم
الغاية لانه مشروط بكون القيد معتبرا بالنسبة الى نفس الحكم وهو غير معلوم ان قلت
انهم ذكروا ان توابع الفعل من متعلقاته قيود لمدلول مادته ولازم ذلك ان يكون معنى





صم الى الليل طلب امساك مقيد بكونه نهايته الليل فالاصل ان يكون القيد للموضوع
قلت نعم لا ريب ان القيد للمادة لكن تقييد المادة يتصور على وجهين
ان يؤخذ المادة المجردة ملحوظة بكونها مقيدة بالقيد ثم تجعل متعلقا للحكم
الثاني ان تؤخذ ملحوظا كونها متعلقة للحكم ذوات مصلحة موجبة للحوق ثم تقيد
ومرجع الاول الى تقييد نفس الموضوع والثاني الى تقييد الحكم ومرجع ما ذكرنا ٥
من اعتبار الغاية للحكم الى ذلك والا فنفس الحكم اي الوجوب كثيرا ما يستفاد من هيئة
الامر فلا يصح ان يكون متعلقا للتصور لعدم كونه فعلا ولا بمعناه ولا شبيها به
بل هو معنى حرفي اذا عرفت ذلك فاعلم ان محل الكلام في بحث المفهوم الغاية
ومراد المثبتين لها انما هو اذا ثبت اعتبار الغاية قيدا للحكم لا في صورة العلم بكونه
من قيود الموضوع ولا في صورة الشك فقط لا يراد المذكور ان قلت ان مرجع اعتبار
الغاية قيدا للموضوع او الحكم الى امر واحد او لا مغايرة حقيقية بين ايجاب القطعة
الخاصة من الامساك المحدود بكونه اخره الى الليل وبين ايجاب الامساك الى
الليل الا بمجرد تغير المفهوم نحو تغاير الامر بالشيء والنهي عن ضده العام ونحو تغاير
الواجب المشروط والمطلق حسبما بيناه تفصيلا في بحث مقدمة الواجب وقلنا ان
مرجع الواجب المطلق والمشروط الى امر واحد بحسب المصداق الخارجي وانما الفرق
في مجرد المفهوم مثل الامر بالشيء والنهي عن ضده العام وهو لا يوجب تغاير الاحكام
والى هذا ينظر ما ذكره السيد المرتضى والشيخ وابن القابسي فالانكار من ان فرق بين
تعليق الحكم بصفة وبين تعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه
بين امرين لا فرق بينهما قلت اولا انه منقوض بمفهوم الشرط فانه يمكن التعبير عنه
بمفهوم الصفة كان يقال زيد الجائي يجب اكرامه عوض ان جائك زيد او يقول ان مجيء
زيد سبب لوجوب الاكرام فانه لا يفيد الانحصار والتعيين بخلاف القضية الشرطية

فتامل وثانيا عاث اليه السيد صدر الدين في شرح الوافية بقوله سلمنا ان هذا
الكلام اعني قوله اريد منكم الامساك لا يدل على الانتفاء المطلوبية فيما بعد ذلك الزمان
مع تحديدا وله واخره ولكنه لا يدل على ان الجملة الغائية كقولنا صوموا الى الليل لا تدل
عليه ايضا اذ هل كلمة وتركيب خاصية لا توجد في غيرها والحاصل امكان ارجاع احدهما
الى الاخر ممنوع بل الحكم المعين يحل الى الاخبار عن ان اخر الحكم الزمان الفلاني ولا نم
الاخبار بالانتفاء بعده والا لكان اخرا بل وسطا بخلاف مفهوم الوصف ونظير ذلك
الفرق بين قولك ضربت زيدا القائم وضربت زيدا قائما لا فرق بينهما الا بجعل
القائم حالا من زيد في الاول وفي الاخر وصفا ولكن جملة من احكامهما مختلفة قطعا ولعل
منها ثبوت المفهوم لاحدهما اي الحال لكان رجوعه الى تقييد الحكم بخلاف الوصف
لانه لا يوجب تقييدا فيه يدل على الانتفاء عند الانتفاء بل على تقييد نفس الموضوع فيدل
على انتفاء الموضوع مع الانتفاء لا انتفاء الحكم ايضا وبالجملة اذا اعتبر الى الليل في قولك
صم الى الليل من متعلقات الحكم وقيوده يكون الحكم كانه نداء مستمر الى زمان وصول
الغاية حصل له الانقطاع عندها بخلاف ما لو كان قيدا للموضوع فبطل جعل الفرق
بينهما مجرد دعوى ثم ان صاحب الفصول ذكر ان النزاع هنا يتصور هنا في مقامين
الاول ان التقييد بالغاية هل يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها مطلقا بحيث
يكون المطلوب من قولنا صم الى الليل انه لا امر بالصيام بعدها مطلقا ولو بامر اخر
او لا يقتضي ذلك الثاني ان التقييد بها هل يقتضي المخالفة بالنسبة الى الحكم المذكور
بحيث يكون المفهوم في المثال المذكور انقطاع الصوم المامور به بذلك الامر عند مجيء
الليل او لا يقتضي ذلك حتى انه يجوز ان يكون الصوم المطلوب لذلك الامر مستمرا بعد
الليل ايضا من غير شهادة في اللفظ على خلافه ثم انه اختار الاول على تقدير كون
النزاع فيه عدم الدلالة لان قول القائل صم الى الليل لا يقتضي الا تعلق طلبه بالصوم المعين

وظاهر

وظاهر انه لا ينافي تعلق امره ايضا بصوم الليل الى الفجر بطلب اخر مستقل فان مرجع
الامر بين ح الى طلب كل من الصومين المحدودين بالغاية المذكورة وهذا
كما ترى لا يقتضي خروجا عما يقتضيه ظاهر الغاية وينبغي تنزيل مبالغته في نفي
الفرق بين مفهوم الغاية والوصفية على ذلك ولنا على الثاني ان المفهوم من قول
القائل صم الى الليل انقطاع الصوم المامور به بذلك الخطاب ببلوغ الغاية من اول
الليل واخره على الخلاف السابق اذ لو فرض بقائه بعد هلم يكن ما فرض غاية
اذ غاية الشيء ما ينتهي عنده الشيء وهو خلاف ظاهر المنطوق وتحقيق ذلك ان توابع
الفعل من متعلقاته وقيود لمدلول مادته فمعنى صم الى الليل طلب امساك مقيد بكون
نهايته الليل فلو فرض ان المطلوب انما امساك ما زاد عليه لم يكن الامساك الى
الليل مطلوبا بالنفس وهو خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ فلا بد ح اما من حمل الامر
على الطلب الغيري وهو عندنا وان كان حقيقة الا انه خلاف الظاهر من الاطلاقات
اذ حمل الليل على الجزء المتاخر منه او معنى اخر حيث يصح او ارتكاب التجوز في الى بحملها
على معنى بلوغ الفعل المطلوب الى الليل سواء انقطع عنده او لا وكيف كان فهو يستدعي
مخالفة اصل من تقدير او تجوز او خروج عن الظاهر فقول القائل سر الى البصرة
ومنها الى الكوفة ومنها الى مكة ان جعل كل سير تكليفا براسه فلا اشكال
والا تعين احد الوجوه المذكورة واما لو ورد مثل ذلك في الاخبار كما لو قال سرت
الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى مكة فالظاهر ان ذلك اخبار متعددة
اذ ليس المقصود في كل واحد منها الاخبار بمطلق السير بل بجملة مخصوصة
منه تعلق الغرض ببيانها مفردة كالتي بين البصرة وكوفة والتي بين كوفة ومكة
فيكون كل واحد من الابتداء والانتهاء فيها على الحقيقة ولا بد ح من تقدير الفعل
وارتكاب التقييد ولا يلزم التجوز لجواز ان يراد ذلك من غير لفظ الفعل بل يقول هذا

المعنى هو المفهوم فى نظائر الخبر المذكور حيث لا تعلق للغرض فيه غالبا بالاخبار
عن مطلق السير بل عن جملة منه ولهذا لا يفهم من قول القائل سرت الى البصرة وانت
بها كذا عدم تجاوز سيره عنها ومن يرى ان المفهوم منه ذلك فقد لبس على
وجدانه واما لم نتعرض للوجه الثانى فى مفهوم الوصف مع جريانه فيه لعدم
الجدوى فيه فان اختصاص وجوب زكوة السائمة بها وعدم تعديته الى غيرها
مع وضوحه فى نفسه مما لا يترتب عليه ثمرة لظهورها انه لا ينافى وجوبها فى غيرها
بخطاب اخر واما فى المقام فالثمرة ثابتة غالبا حيث يعلم عدم تعدد التكليف
كما لو ورد امر بالصوم الى سقوط القرص وورد امر آخر به الى سقوط الحمرة فيحكم بينهما
بالتعارض للعلم بعدم تعدد التكليف او يكون التحديد لامر لا تعدد فيه كاوقات
الصلوة فيحكم بالتعارض بين ما دل على ان وقت المغرب قيد الى ذهاب الحمرة
وبين ما دل على امتداده الى ثلث الليل او نصفه الى غير ذلك ومن هنا يتبين الوجه
فى عدم التعرض له فى مفهوم اللقب ونظائره انتهى وانت خبير بما فيه بعد
ما سمعت فان شخص الحكم لا يمكن جعله محل النزاع فان انقطاع الصوم المامور به بذلك
الامر بعد وصول الغاية امر ضرورى لا يمكن خلافه عقلا فضلا عن وقوعه
بل مثله كل حكم وارد على الوصف او اللقب او نظائرهما اذ لا يمكن بقاء وجوب الاكرام
القائم بزيد فى قولك اكرم زيدا عند انتفاء زيد وكذا بقاء وجوب الزكوة القائم
بالسائمة بعد ارتفاع السوم ولا فرق فى ذلك بين كون مدلول اللفظ الوجوب
النفسى او الغيرى كما هو ظاهر فما ذكره اولا من جعل المقامين فى المسئلة ثم ما ذكره
اخيرا من انه لا بد ح اما من حمل الامر على الطلب الغيرى غير متجه وذلك لعدم
تعقل النزاع الا فى احد المقامين ولا يصح تعدى شخص الامر عن موضوعه كون
الواجب غيريا بل الذى ينبغى ان يترتب المقامين على ما سمعت منا من انه لا يخلو اما

ان يعتبر

ان يعتبر الغاية من القيود كالوصف فحاله حال مفهوم الوصف وعلى تقدير القول به
لا يكون مفهومه نفى الحكم عما بعد الغاية فى مثل سر الى البصرة او صم الى الليل بل يكون
ح نفى الحكم عما هو فاقد الوصف فالمفهوم فى مثل صم الى الليل على هذا التقدير
نفى الوجوب عن الصوم الغير الموصوف بالاستمرار الى الليل سواء لم يستمر او استمر الى غير الحد
المذكور كالمستمر الى نصف اليوم او نصف الليل او اخره واما ما اشار اليه فى اثناء
كلامه من ان توابع الفعل من متعلقاته فيؤيد لمدلول مادته فقد عرفت الجواب
عنه من ان كونه قيود المدلول المادة مسلم لكنه لا يجدى لانه اعم من ان يكون لمدلولها
ثم يرد عليها الطلب فيكون ما تصوره الامر ح وجعله متعلق الطلب قطعة خاصة
من الصوم او من السير او يكون قيدا له بعد ملاحظة الطلب والمصلحة فيكون القيد
راجعا الى نفس الطلب فى الحقيقة فينتهى عنده وهذا هو محل النزاع ثم ان جعل الغاية
قيدا للطلب على الوجه المذكور يتصور على وجوه ثلثة ان تكون الغاية قيدا
لوقوع مسمى الفعل كما فى مثل صلوا كعشين من طلوع الفجر الى طلوع الشمس وغيره من الواجبات
الموسعة وقد تكون قيدا له كما فى الواجبات المضيقة وهذا على قسمين احدهما
ان يكون الفعل فى كل آن مطلوبا على حدة كان يقول اجلس فى المسجد الى الظهر ويريد
وجوب كل آن من الجلوس استقلالا لا الثانى ان يكون الكل مطلوبا واحدا كما فى
مثال الصوم فظهر ان الاقسام المتصورة اربعة وان الاول ليس من محل النزاع فى شئ
ثم اذا كان الخطاب الشرعى من قبيل الامر يجرى فيه الاقسام الاربعة غالبا وكذا الاستحباب
واما الاباحة كما فى قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
والتحريم والكراهة فلا يجرى فيه الاقسام الاربعة غالبا بل المتعين كون الغاية قيدا
للطلب مع كون كل آن تكليفا على حدة كما فى الاية المنتقدة منه اذ لا ريب فى كون الاكل فى آن
مباحا وعدم ارتباط الاباحة فى آن باباحة الآن الاخر ومن هنا نعرف ان الذى

الاول

الثانى

ينبغي فيما نحن فيه هو التمثيل بما يكون الخطاب فيه من الاقسام الثلثة المذكورة والذي
يشبه ايضا ان يكون الخطأ من الفاضل المتقدم مستندا الى ملاحظة بعض الامثلة
التي تكون الخطاب فيها من قبيل الوجوب والاستحباب المحتمل فيه رجوع القيد الى
نفس المادة المراة من لحاظ الطلب اصالة او بالرجوع الى الطلب وربما يفصح عن ذلك
ملاحظة مجموع كلام الفاضل المتقدم ونظيره في ذلك ما عن الغزالي حيث قال
هذا وان كان له ظهور ما ولكن لا ينفك عن نظر اذ يحتمل ان يقال كل ما له ابتداء
فغايته مقطع لبدايته فيرجع الحكم بعد الغاية الى ما كان قبل البداية مع ان الذي
كان ينبغي ان يقول بانه يرجع الى ما كان قبل هذا الخطاب لا ما كان قبل البداية
وما ذكره الفاضل التوني حيث قال في مقام الايراد على من ادعى ان معنى صوموا
الى الليل ان اخر وجوب الصوم محقق الليل لا نم ان معناه ذلك بل معناه ما يريد منك
الامساك الخاص في زمان اوله طلوع الفجر واخره الليل وتعرف ايضا ما في كلام السيد
صدر الدين حيث قال ان الصواب في الجواب اي جواب ما عرفت من الدعوى
المذكورة هو تسليم ان منطوق قولنا صوموا الى الليل مثلا مستلزم لان يكون الايجاب
المفهوم منه مرفوعا في الليل وان يكون هذا الخطاب غير متعلق به ولازم ذلك ان لا
يعلم ان صوم الليل هل هو واجب بدليل اخر ام لا لان المتكلم حكم بتوسط هذا
المنطوق على عدم وجوب صوم الليل حتى يكون هذا الحكم منصوصا عليه بالدلالة المفهومية
واضعف من ذلك كله ما قيل انا لا ننكر ان الى وحتى لانتهاء الغاية وانها جارية مجرى
صوموا صياما اخره الليل غير ان الخلاف انما هو في ان تقييد الحكم بالغاية هل يدل
على نفي الحكم فيما بعد الغاية وذلك غير لازم من التقييد بها على ان ما بعدها غير
متعرض فيه بالخطاب الاول لا بنفي ولا اثبات ولا يلزم من وجود صوم بعد الغاية
ان تكون الغاية وسطا بل هي غاية للصوم المامور به اولا وانما يصير وسطا ان لو كان

الصوم



الصوم فيما بعد الغاية مستندا الى الخطاب الذي قبل الغاية وليس كذلك ثم الذي يتضح
في الخاطر الفاتر توجيها لما تقدم من كلام صاحب الفصول رحمه الله ان يقال انه اذا ورد
خطاب مقيد بالغاية نحو سر الى البصرة او صم الى الليل فانه يشك في وجوب الصوم
بعد وصول الليل التي هي الغاية ووجوب الصيام لمصلحة اخرى مقتضية له وثانيا
يعلم انه لا مصلحة مقتضية للوجوب ما عدى ما يقتضي الوجوب في النهار ولكن
يشك مع ذلك في الوجوب بعده على ان يكون المطلوب من الخطاب بينا امرا واحدا اما
القسم الاول فلا يدل الخطاب المغيا بالغاية على نفيه لان المفهوم منه عند القائل به
بالمفهوم ليس نفي سنخ الوجوب حتى الوجوب المسبب عن سبب اخر غير السبب
والمصلحة الموجبة للخطاب الاول كيف والمفهوم انما يقتضي نفي وجوب ما ثبت من منطوقه
لا نفي واجب اخر لمصلحة اخرى مغايرة له ولعل من هذا الباب ايضا اذا قال القائل
سر من المشهد الى بغداد ثم منه الى البصرة ثم منها الى الشام اذا اريد منه تحديد
المنازل فان المفهوم يراد من كل فقرة منه ومع ذلك لا ينافيه ما تاخر عنه فان
المراد في الحقيقة ان المنزل الاول بغداد دون غيره والثاني البصرة دون غيره وهكذا
وانما يحصل التنافي لو كان المراد تحديد مطلق السير الواقع من المكلف ومن هذا
الباب ايضا قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد
الاقصى الذي باركنا حوله فان المراد من الفعل المعين بالغاية المذكورة فيها هو
السير الارضي نظرا الى انه المقصود بالاخبار عنه لانه الممكن استعلامه للمخاطبين ببعض
العلامات دون مطلق السير حتى السماوي فالمفهوم مراد منه لعدم وقوع السير ازيد
من المقدار المذكور ومنه ايضا ما ذكره الفقهاء من الحكم بوجوب اتمام الصوم على
من صام الى نصف النهار ثم سافر فان المقصود ان ما له مدخلية في الحكم بالوجوب
هو الامساك الى نصف النهار لا انه لو امسك ازيد من النصف لا يجب عليه اتمام

الصيام ومن هذا القبيل ايضا لو قال المولى اضرب زيدا حتى يتوب عن الزنا ثم بعد التوبة
من الزنا يامر بالضرب فحكمة ومصلحة اخرى واما القسم الثانى فلا ريب فى اقتضاء
المفهوم نفيه اذا احتمال ان سبب الوجوب مقتضاه لا يزيد من المقدار المعين بالغاية
المذكورة ولكن المتكلم اقتصر على بيان وجوب قطعة منه وسكت عن الباقى لمصلحة
يراه لا ريب فى كونه خلاف الظاهر وقد تقرر فى محله ان الاحتمال اذا كان خلاف الظاهر
لا يجدى فى رفع اليد عن ظواهر الالفاظ وما قرع السمع من انه اذا جاء الاحتمال
بطل الاستدلال انما هو فى غير الخطابات اللفظية فان مدارها ليس الا على الظهور
اجماعا استدل الناقون بالاستعمال فيهما معا فيكون للقدر المشترك لكون المجاز و
الاشتراك خلاف الاصل وعدم دلالة الا اللفظ على ذلك باحدى الدلالات اما
الاولان فظاهران واما الالتزام فلعدم اللزوم بل قد سمعت ما عن السيد والشيخ
من نفى الفرق بين التعليق على الغاية والصفة وانه لو دل فاما ان يدل بصريح
اللفظ او بانه لولم يكن والا لما كان للتقييد فائدة او عن جهة اخرى والاول ظاهر
البطلان واما الثانى فانما يلزم لو لم يكن للتقييد فائدة اخرى وليس كذلك لاحتمال
ان يكون الغاية تعريف بقاء ما كان بعد الغاية على ما كان قبل الخطاب بمعنى
انه غير متعرض فيه لاثبات او نفى واما الثالث فالاصل عدمه وانه لا مانع من
ورود الخطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق قبل الغاية بالاجماع وعند ذلك
اما ان يكون تقييد الحكم بالغاية نافيا للحكم فيما بعدها اولا والاول يلزم منه اثبات
الحكم مع تحقق ما ينفيه وهو خلاف الاصل وان كان الثانى فهو المطلوب والجواب
عن الكل قد ظهر مما تقدم فلا حاجة الى التطويل بالاعادة وينبغى التنبيه على امور
ان الظاهر كون الدلالة على نفى الحكم فيما بعد الغاية من قبيل المفهوم
لصدق ما عرفته من المعيار عليه وما يتخيل فى مثل مثال صم الى الليل من ان مقتضى

المفهوم

المفهوم نفى الحكم وهو الوجوب فى الليل وهو مذكور ظاهر الفساد فان الليل
بالمعنى المراد منه فى المنطوق ليس مرادا فى المفهوم فان المراد منه فى المنطوق اخر
جزء من الصوم او الآن الاعتبارى الذى اذا قيس الى الليل يعد اولا له واذا قيس
الى النهار يعد اخرا له والمراد فى المفهوم نفى الحكم عما بعد ذلك الآن ان قلت
ان المراد من مثل صم الى الليل ان الليل آخر وجوب الصوم فيكون منطوقا كما لو عبر
عنه بهذا اللفظ قلت المدار فى التسمية على صدق التعريف فلا يبعد التزام
كونه مفهوما ولو عبر عن المطلوب بالعبارة المذكورة ودعوى عدم مساعدة
الاصطلاح عليه محل منع وثانيا بامكان الفرق بين مادة الغاية وهيئتها بصدق
تعريف المفهوم فى الثانية دون الاولى نظرا الى ان المنطوق ما يفهم من تحت اللفظ
ويجئ به المترجم فى مقام الترجمة حسبما تقتضيه العادة بخلاف المفهوم فانه المفهوم
من اللفظ ثانيا وعلى هذا يكون الفرق بين دلالة المادة والهيئة اظهر لكنه مبنى
على ما لم نذهب الى اختياره كما عرفت تفصيله فى حد المفهوم والمنطوق ثم انه ربما
يتوهم من كلام صاحب المعالم ذهابه الى اختيار كون الدلالة منطوقا حيث قال انه
لو فرض ثبوت الوجوب بعد مجئ الليل لم يكن اخرا وهو خلاف المنطوق واورد
الفاضل الشيرازى عليه بانه لو كان خلاف المنطوق لكان الكلام مع التصريح بعدم
ارادة المفهوم مجازا البتة ولم يقل به احد بل على ما ذكره المصنف يكون هذا
المفهوم من جملة المنطوق لانه لو اراد تاخر وجوب الصوم ما ينتهى عنده وينقطع
عنده فقد صار المفهوم منطوقا وان اراد ما ينتهى اليه سواء انقطع عنده او لم ينقطع
فلا يلزم خلاف المنطوق انتهى كلامه ره ولكن لا منافاة بين كلامه والقول
بالمفهومية ضرورة انه اذا اقيمت القرينة على عدم ارادة من المفهوم من الالفاظ
الموضوعة لافادته لزم خلاف ظاهر المنطوق وهذا مراد صاحب المعالم وعلى هذا

فله ان يختار الشق الاول اى ان المراد باخر وجوب الصوم ما ينتهى عنده وينقطع
عنده لكن لا على وجه يكون المراد من اللفظ المعنى المركب من حكم ما قبل الغاية وما
بعدها بل على وجه يكون الانقطاع من لوازم المعنى ولا يلزم المنطوقية بل نقول
على تقدير القول بكون المراد المعنى المركب من الحكمين يلزم القول بالمفهومية لصدق
حد المعروف عليه ومنه تعرف ما فى اطلاق القول بكون التضمن داخلا فى المنطوق
الا ان يكون ناظرا الى خروج الدلالة الالتزامية عن ظاهر الدلالة اللفظية الذى هو
المقسم فى المفهوم والمنطوق ولكن لازمه عدم القول بكونه مفهوما والذى
يظهر كونه خلافا لاتفاق والى ما ذكرناه يرجع ما ذكره السيد صدر الدين فى
جواب الفاضل الشيرواني من انه يمكن ان يقال انه لم يرد بالاخر المنتهى مع ملاحظة
ان نفسه او ما بعده حكمه خلاف حكم ما قبله فلا يلزم المحذور الاول ولا المنتهى
مع ملاحظة كونه او كون ما بعده اعم من ان يكون موافقا او مخالفا بل اراد المنتهى لا بشرط
شئ اخر من تخصيص او تعميم ويدعى ان كون الشئ منتهى يستلزم بنفسه كونه او كون
ما بعده محكوما عليه بحكم مخالف لما قبله وينبه على ذلك بانه لو ارتفع ذلك اللزوم
لارتفع اللزوم الذى هو المنطوق ويفصح عن مراده ما قاله فى جواب السيد
ان اللزوم ههنا ظاهر اذ لا ينفك الصوم المقيد بكونه اخر الليل عن الدلالة
على النفى عند النفى ومنها ان تعليق الحكم على البداية كتعليقه على النهاية من
حيث الدلالة فى دخول نفسها وانتفاء الحكم عما قبلها لاشتراك الادلة فلا حاجة الى
الاعادة ومنها ذكر وان مفهوم الغاية اقوى من مفهوم الشرط والشرط
اقوى من مفهوم الوصف والوجه فى ذلك قوة الظهور عرفا والكاشف عنه
ان جملة من المنكرين للاخير قد عنون بالثانى وكذا بعض من انكر الثانى اعترف
بالاول والثمرة تظهر فى مقام المعارضة فى مفهوم الحصر

وله طرف

وله طرف منها لفظ الحصر الذى هو فى اللغة يطلق على الحبس يقال حصر فلانا
اذا حبسه عن السفر وفى الصحاح حصره ضيق عليه واحاط به ولا ريب فى ان
المتبادر منه عرفا نفى الحكم عما عدى المذكور لكن الاشكال فى انه هل من باب المفهوم
او المنطوق يمكن اختيار الاول لصدق تعريف المفهوم عليه اذا قلت العلم منحصر
فى زيد فان المفهوم منه نفى العلم عن غير زيد فيكون حكما من احكام الموضوع الغير
المذكور ويحتمل القول بانه من باب المنطوق لعدم مساعدة عرف اهل الاصطلاح
لتسميته مثله مفهوما بل يسمى منطوقا ومن الظاهر ان التعريف المشهور للمنطوق
ماخوذ من ملاحظة الامثلة العرفية فى الخارج فما لا يساعده الاصطلاح على
تسميته اصطلاحا مفهوما او منطوقا مع صدق التعريف عليه ينبغى جعله نقضا
للحد لا ان يبنى على رفع اليد عن الاصطلاح وبالجملة لا ريب ان رفع اليد عن ظاهر
التعريف المزبور اولى من رفع اليد عما يقتضيه الخصوصيات فى خصوصيات
الموارد لما قد بينا فى محله من ان اكثر جميع ما بين التعاريف مبنى على اعتبار
النظر فى امثال هذه الامور ولا ريب ان الظن الحاصل من ملاحظة خصوصيات
الموارد اولى ومما نرى الاختلاف فيه بين التعريف وما يقتضيه الصدق العرفى
دلالة الامر على النهى عن الضد العام فانه يصدق عليه انه دلالة اللفظ فى غير محل
النطق ومع ذلك لا يساعد عليه الاصطلاح ومنها ما والا ولا ريب فى افادته
الحصر لما تقرر فى محله من ان الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس وفاقا للمشهور
عملا بالعرف وخلافا لابى حنيفة مطلقا وفى خصوص الثانى اى افادة الاستثناء من
النفى الاثبات على الاختلاف حيث ذهب الى ان الاستثناء لا يدل على المخالفة فيما
يرادفه من النسبة الخارجية بل فى النسبة النفسية فيفيد عدم الحكم النفسى ولازم
ذلك السكوت لا الدلالة على نفى الحكم المذكور فى المستثنى منه ولعله تسليمه فى الاول

ولعل ظ

على تقدير النسبة مبنى على دلالة الاصل لا الاستثناء وربما يتخيل ان هذا اى نفى دلالة الاستثناء
على الحصر لازم من ذهب فى رفع الشافعى عن الاستثناء الى ان الاسناد انما هو بعد
الاخراج وان الاسناد والحكم واحد لكنه محل نظر لامكان اتصاف النسبة التقييدية
بالصدق والكذب فاذا قام الدليل عليه فى خصوص المورد لابد من المصير اليه والحق
قيام الدليل للتبادر المعلوم فى مثل ما قام الا زيد ونظيره بل قيل ان انكار دلالة
المثال المزبور على ثبوت القيام لزيد يكاد يلحق بانكار الضرورة بل ربما حكى
عن بعض فحول اهل المحاكات ان دلالته اصرح من دلالة قام زيد ويدل على ذلك ايضا
الاجماع محصلا ومحكيا على كفاية كلمة لا اله الا الله الاسلام ان قلت هذا لا يصلح
دليلا للمدعى لكونه مشترك الورود فانه على القول بالافادة لا ينفع المثال فى افادة
التوحيد لان الخبر المقدر فى طرف المستثنى منه لا يخلو من احد الامور لانه اما الامكان
او الوجود او الاستحقاق فان كان الاول لزم حصر امكان الالوهية فى الله تعالى
وانه لا يمكن الالوهية لغيره فلا يدل على وجوده تعالى اصلا وان كان الثانى لزم يلزم
نفى وجود الغير الله لا نفى الامكان ايضا وان كان الثالث اى الاستحقاق فيكون
المراد نفى من يستحق العبادة غيره فلا ينفى الوجود ولا الامكان لجواز وجود الغير
تعالى لا يستحق العبادة بل نقول ان المراد اما نفى الاستحقاق للعبادة غيره تعالى بالفعل
او بالامكان فعلى الاول لا ينفى امكان الاستحقاق للعبادة ايضا غيره تعالى وعلى الثانى
لا يدل على استحقاقه تعالى للعبادة بالفعل ولا على وجوده تعالى بالفعل ان قلت
يمكن تقدير الجمع فيكون المراد نفى الامكان والوجود والاستحقاق الا عن الله تعالى شانه
العزيز فيفيد جميع مراتب التوحيد قلت هذا فرع جواز تقدير هذه الامور
المتباينة المتغايرة ولم يثبت بل هو بشبه استعمال اللفظ فى ازيد من معنى لعدم قدر
مشترك يصلح للتقدير حتى يكون هو المراد قلت يمكن اختيار تقدير الامكان

فيكون

فيكون مفاد الكلمة الشريفة اثبات الامكان لله تعالى ولازمه اثبات الوجود اذ ما لم يتصف
بوجوب الوجود لم يمكن ان يتصف بالامكان لاستحالة الانقلاب بالحقيقة وهو
ويمكن اختيار الثانى والجواب بان نفى وجود الغير الله مرتبة من مراتب
التوحيد يناط بها الاسلام ويكتفى بها اكثر العوام وان لم يعلموا نفى امكانه سيما
مع الغفلة عنه وعدم الشعور به فلا يضر عدم دلالتها عليه مع انك عرفت انه يمكن
دعوى ان نفى الوجود يستلزم نفى الامكان اذ لو اتصف فرد اخر بوجوب الوجود لوجد
ضرورة واما على الثالث فلان نفى استحقاق العبادة عن غير الله يستلزم نفى
وجوب الوجود استلزام عدم المعلول عدم علته اذ لا ريب ان هو وجوب الوجود
مبدء جميع الكمالات ولذا فرع المحقق الطوسى قدس سره القدوسى كثيرا منها عليه
ثم نفى الوجود يستلزم نفى الامكان حسبما عرفت لكن يرد على ما تقدم ان كل ذلك ليس
بضرورية بل محتاجة الى البرهان واكثر من تلفظ بالكلمة المزبورة لم يكن من اهل
البرهان سيما فى صدر الاسلام فالحكم بالاسلام بمجرد التلفظ بهذه الكلمة يكون
مشكلا الا ان يقال كما اشير اليه سابقا بعدم لزوم حصول جميع مراتب التوحيد
فى حصول الاسلام بل يكفى نفى وجود الغير الله وان لم يلتفت الشخص الى نفى الامكان
ايضا مع دلالة ما اعترفوا على ما هو الثابت فى نفس الامر من نفى الامكان ايضا فكانهم
اعترفوا بكل المراتب اجمالا وان لم يلتفتوا اليها تفصيلا وقد يختار الحمل على المعنى الاخير
بمعنى كون المراد نفى الوجود والامكان واستحقاق العبادة لا بمعنى تقدير الكل حتى
يورد بعدم وجود قدر مشترك بينهما بل بمعنى عدم الحاجة الى التقدير لعدم احتياج
الا النافية للجنس الى الخبر كما نسب الى المحققين فيكون حاصل المعنى على هذا نفى الالوهية
عن كل موجود ممكن غير الله تعالى لا نفى الموجودية والامكان عن غير الله تعالى حتى يرد
ما ذكر واختار هذا شيخنا دام ظله وقد يقال انها منقولة شرعا الى المعنى الذى

يجدي
يفيد التوحيد وان لم يفده بحسب معناه الاصلي ويرد عليه مع بعده جدا انه لا
بالنسبة الى الحكم بالاسلام بالنسبة الى الاشخاص الغير العالمين بارادة المعنى
الشرعي كما هو المشاع الشايع في صدر الاسلام الا ان يكون المراد حصول النقل
مع كفاية بعض المراتب المتقدمة وفايدة النقل ان يقصده الموحدون الكاملون
ويترتب عليها المراتب العليا من الاجر والثواب حقيقة بين ايجاب القطعة
الخاصة من الامساك المحدودة بكون آخره الى الليل وبين ايجاب الامساك
الى الليل الا بمجرد تغير المفهوم نحو تغاير الامر بالشيء والنهي عن ضده العام ونحو
تغاير الواجب المشروط والمطلق حيث مر بيانه تفصيلا في بحث مقدمة الواجب
وقلنا ان مرجع الواجب المطلق والمشروط الى امر واحد بحسب المصداق الخارجي
وانما الفرق في مجرد المفهوم مثل الامر بالشيء والنهي عن ضده العام وهو لا يوجب
تغاير الاحكام والى هذا يظهر ما ذكره السيد المرتضى والشيخ وبالغايه في الانكار
فان من فرق بين تعليق الحكم بصفة وبين تعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى
وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما قلت اولا انه منقوض بمفهوم
الشرط فانه يمكن التعبير عنه بمفهوم الصفة كان يقال زيد الجائي يجب اكرامه عوض
ان جائك زيد او يقول ان مجيء زيد سبب لوجوب الاكرام فانه لا يفيد الا انحصار
والتعيين بخلاف القضية الشرطية فتم وثانيا بما اشار اليه السيد صدر الدين
في شرح الوافية بقوله لنا ان هذا الكلام اعني قوله اريد منكم الامساك لا يدل الا على
انتفاء المطلوبية فيما بعد ذلك الزمان مع تحديد اوله واخره ولكنه لا يدل على ان
الجملة الغائية كقولنا صوموا الى الليل لا تدل عليه ايضا اذ هل كلمة وتركيب خاصة
لا توجد في غيرها والحاصل امكان ارجاع احدهما الى الاخر ممنوع بل الحكم المعين
مخل الى الاخبار عن ان اخر الحكم الزمان الفلاني ولازم الاخبار بالانتفاء بعده والا الى الزيادة

ثم هل دلالة

لما كان اخر ابل وسطا بخلاف مفهوم الوصف ونظير ذلك الفرق بين قولك
ضربت زيدا القائم وضربت زيدا قائما فانه لا فرق بينهما الا بجعل القائم حالا
ثم هل دلالة ما والا على الحصر منطوق او مفهوم وجهان اعلم اولا ان المراد
من مفهوم الحصر هنا هو مفاد المستثنى منه ومن مفاد المستثنى منه ولا خصوص
الاخير كما هو ظاهر وربما يوهمه كلام بعض اهل المعاني كون دلالة المستثنى منه
مفهوما والمستثنى منطوقا وهو باطل لايقال ان الموضوع ربما لا يكون مذكورا
فيه كما اذا قلت ما قام الا زيد فان المراد ما قام احد الا زيد فيصدق تعريف
المفهوم من انه حكم ثبت لغير الموضوع المذكور قلت ان الموضوع في مثله مقدر
في طي الكلام والمقدر كالمذكور والمراد من قولهم ما دل عليه اللفظ في غير محل النطق
ليس المعنى الشامل للتقدير كما اتضح في محله مع ان التقدير في امثال ذلك انما هو
لتصحيح القواعد النحوية والا فالمعنى يتم من غير ملاحظة المقدر اذا عرفت ان
محل الكلام الحكم المستفاد من المستثنى فاعلم انه يمكن القول بان قولك ما قام الا
زيد الا زيد يمكن جعله من المنطوق لان المفهوم منه ان زيدا قائم فانه المدلول
وهو زيد مذكور في الكلام ويمكن ان يقال بانه مفهوم ولكنه يتوقف على فهم
المراد من ما له المدلول فاعلم ان ما له المدلول هو الموضوع وليس المراد خصوص
الفاعل النحوي كزيد في المثال المتقدم ولا خصوص ما يقع مبتدا بل كل ما سيق له
الكلام مما عدى نفس الوجوب والحرمة ونحو ذلك وهو مختلف بحسب الموارد
فنقول فيما نحن فيه ان المنطوق قد سيق لبيان نفي القيام عن غير زيد فزيد ليس
بموضوع الا بلحاظ كونه مضافا اليه الغير ليفيد ان غيره اي غير غير زيد الذي هو
زيد قائم فيكون مفهوما على حد ساير المفاهيم ولعل هذا هو الاقوى واما

فى لك ما زيد الا قائم فيمكن جعله منطوقا فان المفهوم منه بعد ملاحظة
الاستثناء ان زيدا ليس بقاعد مثلا وماله الحد المدلول مذكور ويمكن جعله
مفهوما باعتبار انه موصوف انه ليس زيد الا متصفا بالقيام حتى يفهم منه انه
غير متصف بغير القيام فالموضوع الذى سيق لبيان حاله الكلام هو القيام
لا زيد لكن الاظهر فيه هو الاول لخروج الثانى عن الاخذ بالظاهر ورجوعه
الى التاويل من دون داع فظهر ان الحق التفصيل بين حصر الصفة فى الموصوف
وحصر الموصوف فى الصفة ودعوى ان عرف الاصولى يقتضى تسميه مفهوما مطلقا
حيث يطلقون مفهوم الحصر ويريدون به هذا ونظايره لا يخلو من منع اذ تفسير
الحصر بتقديم الصفة على الموصوف الخاص جدا لا ينافى ذلك ومنها اى
من طرق الحصر انما وقد اختلفوا على افادتها له وعدمه والتوقف والمشهور
بين العلماء بل ظاهر السكاكى والفاضل الجواد والحاشى انه اجماعى بين النحاة وعن
ابى على الفارسى الذى قال الثقات انه من اعاظم علماء اللغة والنحو تصويبه
وعن ظاهر مجمع البحرين انه عليه اجماع اهل اللغة حيث قال لم نظفر بمخالف
لذلك وهو ظاهر الجوهرى والفيروزابادى واستدل مضافا الى ذلك
بالتبادر واورد عليه شيخنا بالمنع نظرا الى ان لفظ انما لا يسبق الى الذهن من حاق
لفظه الحصر نعم ربما يجئ فى اذهاننا الحصر من جهة ما اشتهر من ترجمته فى الفارسية
وغيره بمضمون ما والا الذى هو صريح او كالصريح فى افادة الحصر فالفهم بالنسبة
الى من ليس من اهل لسان العرب لابد ان يستند الى الاشتهار او اخبار اهل
اللغة فالاولى ترك الاستدلال به والتمسك بما سمعت من الاشتهار و
اخبار غير واحد من اهل الخبرة ويمكن الجواب بجواز الاكتفاء بثبوت التبادر

ولو على وجه

ولو على وجه الظن الحاصل من دعوى غير واحد وما حكاه الشيخ عن الصحابة انهم
تنازعوا فى الثقاء الختانين واحتج على من لم يرذلك موجبا بقوله انما الماء
من الماء واجاب الاخرون بان هذا الخبر منسوخ ولا ريب انه يدل على ثبوت
التبادر عند اهل اللسان وهو علامة الحقيقة لا التبادر عند غيرهم والا لزم الدور
كما هو ظاهر واحتمال استناد فهمهم الى طريق غير التبادر كما ترى موهون ضعيف
لا يعتنى به فى مباحث اللغات الذى مداره على الظنون حسبما قرر فى محله الا ان يقال
ان دعوى التبادر لا يفيد الظن لكونه حدسيا يحتمل الخطأ فيه او لاشتراكنا مع مدعيه
فى الفهم لبعد احتمال خفاء الامر علينا مع وجود التبادر مع وحدة الزمان او قرب
فتم واستدل ايضا باستدلال العلماء قديما وحديثا بالنبوى انما الاعمال بالنيات
عليه من غير نكير واورد عليه شيخنا دام ظله بانه يحتمل ان يكون المنشأ فى افادته الحصر
عموم الاعمال لتوقف صدقه على بطلان نقيضه وقال الفاضل القمى وانت خبير بكمال
وضوح الفرق بين الملحوظ بانما وعدمه وان قلنا بدلالة تعريف المسند اليه ايضا
ولا اظن من يعتمد على دلالة تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد على دلالة انما عليه
مع كمال وضوحه وقال المحقق الكرباسى فى الاشارات ان بناء استدلالهم
على السلب الكلى الايجابى فليس الا بما قلنا اى من استناد الحصر الى انما وفيه
نظر ونظير ذلك الاستدلال بمثل انما الولاء لمن اعتق واستدل ايضا ان ان
للاثبات وما للنفى فيجب ان يكونا بعد التركيب كذلك والا لكان التركيب مخرجا
للالفاظ عن معانيها مع انه ان تواردا على محل واحد وهو باطل لامتناع اجتماع
النقيضين او يتوجه النفى الى المذكور والاثبات الى غيره وهو باطل ايضا بالاجماع
فتعين العكس وهو المطلوب وفيه ان تمامية هذا الدليل مبنى على كون انما
مركبة من ان وما النافية لا كلمة مستقلة ولا مركبا من ان وما الكافة وهو غير ثابت

لعدم قيام الدليل عليه بل الدليل على خلافه حيث انه ذكر في المغني انه زعم جماعة
من الاصوليين والبيانيين ان ما الكافة هو ان نافية وان ذلك سبب افادتها
الحصر ثم قال وهذا البحث مبني على مقدمتين باطلتين باجماع النحويين
اذ ليست ان للاثبات وانما هي لتاكيد الكلام اثباتا كان مثل ان زيدا قائم او
نفيا مثل ان زيدا ليس بقائم وليست ما للنفي بل بمنزلتها في اخواتها ليتما و
لكنما ولعلما وبعضهم ينسب القول بانها نافية للفارسي في كتاب الشيرازيات
ولم يقل ذلك الفارسي في الشيرازيات ولا في غيرها ولا قاله نحوي غيره وانما
قال الفارسي في الشيرازيات ان العرب عاملوا انما معاملة النفي والاثبات
في فصل الضمير انتهى وعن علي بن عيسى الربعي ان القول بان ما للنفي ظن من لا
وخلت
وخزف له في النحو وايضا حكي عن الشقنازاني اجماع النحاة على ان ما لا تنفي الا ما
عليه وايضا يستلزم القول بان ما نافية اضمار جملة في الكلام والاصل عدمه و
ايضا ذكروا ان ما النافية لها صدر الكلام وهي هنا ليست بصدر فيه وايضا
قال العبري في شرح المنهاج ان ان لو كانت على حالها لوجب ان تكون ناصبة
كما كانت قبل التركيب وليس كذلك بالاتفاق لان ما فيها كافة ان قلت يدل
على التركيب ما اشتهر من ترجمته بما يترجم به ما والا والشهرة كاف في اثبات
مثل هذه المسئلة لكن فيه انه يحتمل ان يكون السبب في ترجمة الاعلام بافادته
الحصر وان لم يكن مركبة او مركبة من ان وما الكافة ان قلت هذا احتمال
ولا ينافي ظهوره والمدار في باب اللغات على الظهور الذي لا يضره الاحتمال قلت
الظهور على وجه يرتضى لاثبات ذلك مشكل ولكن الانصاف ان دعواه على وجه
يستند اليه اثبات الحصر مع عدم قيام دليل عليه سواه وان كان مشكلا لكن
لكنه بعد ثبوت افادة الحصر بما عرفت من الاجماع والتبادر وغير ذلك غير بعيد

والوجوه

والوجوه المذكورة يمكن دعوى عدم افادتها الظن ولا بما ذكره في ترجمته من جمع
النفي والاثبات ثم اثبات القضية المثبتة الظهور لوجه المنع الى ما ذكره العبري
من الاتفاق على كونها ناصبة حتى بعد دخول ما عليه ولم يثبت دليل على ان ما
الكافة لا تكون نافية ان قلت عند النحاة ما الكافة قسيما للنافية مقتضاه
ذلك قلت الذي يمكن استظهاره انما هو كون ما النافية المنفردة قسيما للكافة
ولم يظهر منه ان ما الكافة لا يفيد النفي اصلا فتدبر واما ما ذكره من ان ما
النافية لها صدر الكلام فلا يكون غير المصدرة من النافية في شيء انما المسلم منه
تصدرها بالنسبة الى الجملة المنفية بمعنى عدم جواز تقدم الجملة المنفية على النفي
وهو ضاحصل ولم يعلم كون المراد عدم جواز تقدم شيء عليه ان قلت هذا
اجتهاد في مقابل ظهور كلام الفن الذي هو حجة كالنصوص قلت اولا نمنع
الظهور وثانيا ان تصريح جماعة كثيرة بان ما في انما نافية كالعلامة والفخر وان
كانت كافة ايضا عن النصيب بالاتفاق اقوى في النظر من الظهور الحاصل من اطلاق
قولهم انها ناصبة او مصدرة فلا يمكن الكشف عن عدم كونها نافية باتفاقها
ومن هنا يظهر عند الجواب عن ما ذكره ابن هشام فانه موهون بما عرفت
سيما مع ملاحظة كونه نافيا والاثبات مقدم على النفي كذا قيل وفيه تامل
بالنسبة الى المقام واما كلام الفارسي فيمكن استظهار ما نسب اليه من قوله
ان العرب عاملوا انما معاملة النفي والاثبات ومن هنا يظهر وجه المناقشة
في غيره مما ذكر ايضا ورعاية بسط ما ذكرنا من المناقشة ايضا ما نراه في ترجمته
بالفارسية وغيره ثم الاتيان بالقضية المثبتة والاقتصار عليه مع اضمار الجملة
المنفية مع الظن بعدم تفاوت اللغات في ذلك ويستدل ايضا بصحة انفصال
الضمير معها نحو انما يقوم انا ولولا كونها للحصر لما صح ذلك اصلا اما المقدمة

الزائد

الاولى فلنقول فزدف اما الزائد الحامى الزماد وانما يدافع عن احابهم انا
او مثلى واما المقدمة الثانية فلان انفصال الضمير معها لابد ان يكون
لوجه وغرض لما تقرر عند النحاة على ما حكى من ان الانفصال لا يجوز الا لتعذر
الاتصال ولا يتعلق هنا وجه وغرض مما عدوه سببا للعدول عن اصالة
الاتصال سوى ارادة الدلالة على ان انما بمعنى الا وما والا فى افادة الحصر وقد
نصوا ايضا على كون ارادة الحصر من جملة الاغراض ويرد عليه اولا انه انما يدل
على كون انما فى المثال المفروض دالا على الحصر لا مطلقا وهو المقصود ولا يمكن
ان يقال كون الا فى المثال المزبور دالا على الحصر لازم القول به مطلقا لعدم القائل
بالفصل لانه لم يثبت ذلك وثانيا كونه فى المثال المزبور للحصر ثم اذ من جملة
ما يوجب تسويغ انفصال الضمير الغير الصدر وتة بل هو من اعظم الاغراض فان الضرورات
تبيح كل المحذورات فلعل الوجه فى انفصال الضمير هو ضرورة الشعر اذ لا
يستقيم اذا قيل وانما ادافع او مثلى ان قلت الضرورة لا تصلح مسوغة
للانفصال اذ يمكن التعبير بانما اذافع انا على ان يكون انا تاكيدا للضمير المتصل
قلت لو قال ما ذكر لم يوافق مراده فان المفهوم منه ح حصر المدفوع
عنه لا المدافع لما تعرف من ان النفى فى انما يوجه الى غير المذكور اخيرا فيكون المعنى
ح انى ادافع اذ يكون المعنى ح انه لا ادافع انا او مثلى الا عن احابهم كذا قيل و
لكن يمكن ان يقال ان ما ذكر من لزوم خلاف المقصود انما يتجه اذا قيل انما ادافع عن
احابهم اذا قيل انما ادافع عن احابهم انا فلا سيما بعد عطف او مثلى
عليه سلمنا ظهور العبارة المزبورة على التقدير المزبور فى افادة حصر المدفوع
عنه لا المدافع لكن يمكن دعوى انحصار الضرورة الشعرية فيما لا مندوحة
للشاعر عنه فلا يتم الايراد بحمل ما ذكر من الانفصال على الضرورة كذا قيل

لكن

لكن انحصار الضرورة الشعرية فيه محل نظر ومن هنا يظهر ما فى التمسك بقول
الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر مضافا الى انه من قبيل الكرم
فى العرب مما صرحوا بان ذمة الحصر واستدل ايضا بانه لما كانت كلمة ان لتاكيد اثبات
المسند للمسند اليه ثم اتصلت بها ما المؤكدة لا النافية كما توهم ناسب ان يتضمن
معنى الحصر والا لكان ذلك تاكيدا على تاكيد لا يقال نمنع اقتضاء اجتماع حرفى
التاكيد الحصر لمنع الدليل عليه مع انه يدفعه عدم فهم الحصر فى قولنا ان زيدا القائم
مع اجتماع حرفى التاكيد وقد اشار الى هذا الشقاق فقال بعد الاشارة الى
هذه الحجة ويجب ان يعلم ان هذه مناسبة ذكرت لوضع انما متضمنا معنى ما
والا الا افادة لانا نقول الاصل فى اجتماع حرفين فى التاكيد افادة الحصر ولا يقدح فيه
التخلف والمستند فى ذلك تصريح الطبرسى فى مجمع البيان وعلى بن عيسى الربعى به
بل فى كلام الشقاق ايضا دلالة عليه واورد عليه بانه لو تم لتم افادة مجرد الاثبات القصر فان
التاكيد تابع للمؤكد فلو كان التاكيد دلالة لكان للمؤكد كذلك بل يلزم ان يفيد زيادة
اللام فى الحصر ايضا وهكذا لو اوكد بالقسم وبطلانه اظهر والكل محل نظر اما
الاول فلانه الظاهر ان القصر كيفية غير مجرد الثبوت فلو ضاعف الثبوت الف مرة
لا يصير قصرا والاستدلال على ذلك بما ذكر من تصريح الطبرسى وعلى بن عيسى محل
نظر لعدم افادته الظن الذى عليه المدار فى اثبات الامور اللغوية ولكثرة ما نراه من موارد
التخلف ويؤيد ما ذكر ايضا من عدم دلالة زيادة التاكيد واجتماع حرفيهما على القصر انه
لو دل لدل فى سائر الالسنة غير العربية ولا دلالة كما لا يخفى على من لاحظها واحتمال الفرق
بينهما كما ترى كاحتمال الدلالة عليه فى كل لسان واما فى الثانى فلان مناط الاستدلال
ليس على دلالة مجرد التاكيد على الحصر بل على اجتماع حرفى التاكيد وليس المراد الاستناد
فى ذلك على لزوم الافادة عقلا حتى يورد بما عرفت بل بما عرفت من تصريح الطبرسى

الحصر ظ

وغيره واستدل ايضا بان انما اذا كانت للحصر كانت للتاسيس والا كانت للتاكيد
ولا شك ان الاول ارجح وفيه ان اثبات اللغة بمثل ذلك غير جايز بل لابد من
التمسك في اصل المعنى وفي تمييز المجازات عن الحقايق بالنقل عن الواضع على وجه
التواتر او الاحاد مما يكشف عن احدهما عن اللوازم كالتبادر ونحوه مما قرر في محله
من علايم الحقايق والمجازات سلمنا جواز التمسك بغيرهما ايضا في الجملة لكن شرطه
افادة الظن وهو في المقام مفقود جدا واستدلال المنكرين لافادته الحصر كما ذهب
الى الامدي والبصريين وابي حيان واصحاب ابي حيان واصحاب ابي حنيفة بانها
قد ترد ولا حصر كقولهم انما الربا في النسيئة وهو غير منحصر في النسيئة لانعقاد
الاجماع على تحريم ربا الفضل فانه لم يخالف فيه سوى ابن عباس ثم رجع عنه وقد
ترد والمراد بها الحصر كما سمعت وعند ذلك فيجب اعتقاد كونها حقيقة في القدر
المشترك بينهما وهو تاكيد اثبات الخبر للمبتدى نفيا للتجوز والاشتراك لكونها
على خلاف الاصل وفيه انه اصل لا يقاوم ما تقدم من الادلة الاجتهادية وبانها
لو كانت للحصر لكان ورودها في غيره على خلاف الدليل وهو خلاف الاصل وفيه
انه لو لم يكن للحصر لزم كون فهم الحصر في صورة الحصر من غير دليل وهو ايضا خلاف الاصل
لا يقال انما يكون فهم ذلك من غير دليل ان لو كان دليل الحصر منحصرا في كلمة انما وليس
لانا نقول ربما نعلم بعدم شيء يصلح لارادة الحصر ما عدى كلمة انما وهو لا يفيده حقيقة
كما هو المفروض ولا مجاز لعدم علاقة بين تاكيد اثبات الخبر للمبتدا مع الحصر من العلايق
المعتبرة وبانه لا فرق بين ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما زائدة فهي كالعدم وظاهر
عدم افادة الاول للحصر وزيادة ما يتردد بين ان تزيد معنى او لا كما في وبرحمة
من الله لنت لهم واذا تردد بينهما اخذنا بالاقل لعدم العلم بما يقتضي الخروج عنه
وجوابه الفرق بين ان وانما كما ظهر مما تقدم وبانه لو دلت لدلت في نحو انما

المؤمنون

المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم انما المؤمنون اخوة وانما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والجواب منع الملازمة
لامكان كون الاستعمال على سبيل المجاز مع ان الظاهر في امثال الاول ارادة الكملين
من المؤمنين اذ لا مناص عن ارادة الحصر منها لما سيجيء من ان الحمل يقتضي انحصار
المبتدا في الخبر وفي الاية الثانية يراد الحصر بالنسبة الى زمان ورود الاية وينبغي
التنبيه على امور ان المحصور فيه في الجملة المشتملة على انما هو الجزء المذكور
اخيرا فيفيد الحكم عن غيره لا المتصل به فاذا قيل انما زيد قائم يفيد نفي غير القيام عنه
واذا قيل انما قام زيد يفيد نفي القيام عن غير زيد فلا ينافي اتصاف زيد بغير القيام
وعلى ذلك فيستفاد من قوله تعالى انما التوبة للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون
من قريب حصر التوبة فيما تكون من قريب فلا تنفع مع التسويف الموجب لعدم
صدق القرب ومثله اذا جعلنا المحصور هو فيه قوله الذين كما هو ظاهر ولكن من
اكثر ادلة التوبة عدم الاشتراط بل الظاهر من المذهب الاجماع عليه فلا بد حملها على ما لا
ينافي ذلك او كونها منسوخة ومنها ان دلالة انما على الحصر على سبيل الظهور
بخلاف دلالة ما والا فانه صريح عرفا ولا اقل من كونه اصرح منها ولذا لا يجوز ان يقال
ما زيد الا قائم لا قاعد بخلاف انما زيد قائم لا قاعد كذا ذكروا وقد ينسب الى بعضهم
تجويز الاول ايضا ومنها ان لفظة انما بفتح الهمزة تدل على الحصر ايضا عند ابن هشام
في المغني لقوله تعالى قل انما يوحى الي انما الهكم اله واحد فانا لا نسلم الموصوف
على الصفة والثانية بالعكس وقال الفاضل الحلبي في تعليقه على المطول من قال بان سبب
افادة انما بالكسر الحصر تضمنها معنى ما والا فالقول فيها بذلك لوجود هذا السبب فيها
ومن قال ان السبب اجتماع حرفي التاكيد قال به فيها وحكي عن ابن حيان
انكار ذلك وقال هذا شيء انفرد به الزمخشري ولا نعرف القائل بذلك الا فيها

الاول

من ظ

بالكسر ومنها هل دلالة انما على الحصر منطوق او مفهوم الحق الثاني لان
المستفاد من قولنا انما زيد قائم حصر زيد وحبسه في القيام ولازمه نفي القيام
عنه وهو حكم في غير محل النطق فيكون مفهوما ويستدل على كونه منطوقا بان
الوجه في دلالتها على الحصر تضمنها معنى ما والا فلا بد ان يكون مثلها في كيفية الدلالة لكن
يرد عليه امكان منع الحكم في ما والا كما تقدم مع امكان منع كون الوجه في افادة الحصر
ما ذكر بل الحق على ما قيل فيه التبادر والمتبادر منه على ما سمعت افادة الجنس
فتكون الدلالة بالمفهوم كما سمعت وكذا بناء على كون وجه افادة الحصر فيها اجتماع
حرف التاكيد اذ لا ريب ان التاكيد الذي هو المنشأ في افادة الحصر ليس مدلول
الكلمة لا مطابقة ولا تضمنا بل هو ما لا ينفك عن اطلاق اللفظ عرفا مع قيام القرينة
على خلافه فيكون مفهوما فان النفي نشأ منه ومعه وضع الصفة على تقدير حصر
الموصوف في الصفة والموصوف على تقدير عكسه وكلاهما غير مذكورين في
الكلام لكن يشكل اطلاق القول بكونه من باب المفهوم بانه قد تقدم كون المدار
على صدق التعريف المشهور وهو عدم كون ما له المدلول مذكورا في الكلام وهو
وان صدق في مثال انما القائم زيد مما يفيد قصر الصفة في الموصوف
لكن لا يصدق في مثال انما زيد قائم مما يفيد قصر الموصوف في الصفة فان المفهوم
منه ان زيدا ليس بغير قائم وزيد مذكور في الكلام فلا بد من التفصيل بين
الموارد ويمكن الجواب عنه بما قد اشرنا اليه سابقا من ان الموضوع في الكلام
ليس هو خصوص الفاعل في اصطلاح النحاة ولا المبتدا بخصوصه بل ما عدى الحكم
من متعلقات الكلام يعد موضوعا هذا هو المراد من كلي الموضوع واما بالنسبة
الى اشخاص الموارد فلا بد من القول بانه عبارة عما سيق الكلام له وبذلك يفترق
كل مفهوم عن ما عداه اذ ربما يجتمع في كلام واحد مفاهيم عديدة اذا عرفت هذا

فاعلم

فاعلم انه يمكن ان يدعى في المقام مرام وهو ان مثل انما زيد قائم بمنزلة
ان زيدا منحصر في القيام فمنحصر حكم والقيام موضوع كما عرفت وهو القيد
الذي سيق الكلام لافادة نفي الحكم عما عداه فظهر دخول مفهوم انما مطلقا في
المفهوم لصدق تعريفه عليه ومنها تقديم ما حقه التاخير وقد اختلفوا
في افادته الحصر وعدمه على قولين والحق عدم الدلالة لانتفاء الثلث اما الاولان
اي المطابقة والتضمن فظاهر لا يحتاج الى البيان واما الالتزام فلعدم الملازمة
لا عقلا ولا عرفا الا ان يدعى التبادر وهو فيما ياتي من تقديم الوصف على الموصوف
الخاص موجود كما ستسمع وهنا لا يخلو من منع وسياتي توضيح الفرق بين المقامين
ان قلت ما ذكرت من الدليل انما يصلح لنفي الدلالة الوضعية واما الدلالة
العقلية فلا اذ لا ريب ان الترتيب الطبيعي يقتضي التاخير في مثل اياك نعبد مثلا
فالتقديم لا بد له من نكتة وفايدة وليست الا الحصر وهو اظهر الفوايد المقصودة
فانتفاء الدلالات الثلث غير مضر قلت اثبات الانحصار او الاظهرية
على وجه يكفي في الدخول في الظواهر مشكل ثم على تقدير القول بثبوت الدلالة فهل
هو من باب المنطوق او المفهوم او ليس من احدهما وجوه للاخير ان المقسم في المنطوق
والمفهوم الدلالة اللفظية وما نحن فيه خارج عنه لعدم الاستناد الى الوضع
لكن الظاهر ان المراد من الدلالة اللفظية هو الاعم مما يشمل مثل المقام وهو ما يكون
مستندا الى اللفظ ولو في الجملة وللاول تخيل ان الهيئة التركيبية موضوعة لافادة
المركب من النفي والاثبات فتكون الدلالة من باب المنطوق وهو فاسد جدا
وللثاني ما عرفت في بحث انما وهو الاظهر ومنها تقديم الوصف على الموصوف
الخاص خبرا له وهذا هو المراد من قولهم مفهوم الحصر حجة ام لا نعم احتمل بعضهم
كون المراد هو العنوان فيشمل تقديم المفعول والحال والتمييز والجهة ونحوها وعليه

لابد ان ينزل التخصيص بتقديم الوصف على الموصوف على المثال ولكنه خلاف
الظاهر وخلاف ما ذكرناه من الاشكال فى افادة مجرد التقديم الحصر لا يق وان
لم نقل بافادة مجرد التقديم الحصر الا انه لا ريب فى كونه مفيدا له فى بعض الاحيان
فالانسب تعميم العنوان حتى يشمل النزاع كل الموارد التى يراد فيه الحصر قلت
ليس النزاع فى المقام بعد الفراغ عن الدلالة على الحصر بل النزاع فى ان التقديم او
خصوص تقديم الصفة على الموصوف هل يفيد الحصر ام لا نظير النزاع فى باب
مفهوم الشرط كما سمعت الكلام فيه سابقا والتفتازانى جعل المراد بالحصر هنا ان
يعرف المبتدا بحيث يكون ظاهرا فى العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل
الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غير علم مثل العالم زيد و
الرجل عمر والكرم فى العرب والاغر من قريش وصديقى خالد ونفى الخلاف فى
حجيته بين علماء المعانى تمسكا باستعمال الفصحاء وفى عكسه ايضا مثل زيد
العالم وحكى عن السكاكى افادة الحصر فيه وفى عكسه وهو ايضا لا ينطبق على ظاهر
عنوان العموم كما لا يخفى نعم لو اقتصر فى العنوان على تقديم الوصف على الموصوف الخاص
وحذف قيد خبر له لكان منتجا لما نحن فيه من عدم الفرق بعد التقديم بين جعله
خبرا ام لا كما ستعرفه ثم انهم قد اختلفوا فى افادة تقديم الوصف على الموصوف
المفهوم وعدمه او التوقف على اقوال والمشهور هو الاول لوجوه منها
ان العدول عما هو مقتضى الترتيب الطبيعى لابد له من فائدة ولا فائدة غير النفى عن الغير
وفيه انه يتم مع فرض انحصار الفائدة وهو خارج عن محل الكلام بل الكلام فى ان
الحصر هل يكون مفادا مثله لغة او عرفا او يكون اظهر الفوائد اولا وقد عرفت انه
محل نظر ومنها التبادر فان الظاهر من مثل العالم زيد وصديقى عمرو والحصر
دعوى جماعة انه مما لا خلاف فيه ان المفرد المحلى باللام ظاهر فى

الطبيعة

فى الطبيعة على قول والاستغراق على قول اخر وعلى التقديرين يستفاد الحصر فان
قضية حمل الشئ على الطبيعة او جميع الافراد عدم تجاوزهما عن ذلك الشئ اما
حقيقة او ادعاء فيستفاد الحصر ان قلت قضية الحمل هو افادة اتحاد الموضوع
مع المحمول فى الوجود لا افادة اتحاد الوجود والامكان مفاد قولك زيد انسان
ايضا الحصر وليس كذلك قلت ان جعلنا العالم فى قولك العالم زيد مبتدأ مقدما
فلا ريب فى فساد الايراد المذكور اذ لا شبهة فى ان مفاد الحمل فى جميع الموارد افادة
حصر الموضوع فى المحمول وعدم تجاوزه عنه والا لزم الاجتماع بالاخص من الاعم وان جعلناه
مبتدأ مقدما فهو وان احتمل ما ذكر من كون مفاد القضية اتحاد العلم مع زيد فى
الوجود على طريق الحمل المتعارف اذ المحمول قد يكون اعم وقد يكون مساويا لكن
يمكن دعوى ان الاصل فى مورد الشك البناء على التساوى حتى يقوم دليل وقد
لان ظاهر الحمل كون الموضوع والمحمول موجودا واحدا لا موجودين بوجود واحد
واستعماله فى الحمل المتعارف وان كان شايعا ظاهرا بل غالبا لكنه فى خصوص ما يكون
المحمول فيه منكرا بل خصوصا ما كان منونا مثل زيد انسان لا مثل زيد صديقى
مما يكون المحمول فيه منكرا لمكان كون الاضافة لفظية غير مفيدة للتعريف لكن ليس
بمنون والقول بانه بمنزلة صديقى لى ان اريد فى مجرد التنكير فلا يجدى وان
اريد فى افادة فرد ما فمحل منع ظاهر لان فرد ما من معانى التنوين بل قد يقال
ان المحمول المنون يستعمل فى معنيين احدهما تنكير الجنس فيكون من قبيل تنوين التمكن
والاخر تنكير الفرد والحكم ظهوره فى ارادة الحمل المتعارف هو القسم الثانى لا الاول
لكن ثبوت الاصل المذكور محل نظر وتامل فلا يتم القول باستناد الحصر الى مجرد
الحمل فى مورد من الموارد بل لابد من ملاحظة امر زايد على الحمل وهو فيما نحن فيه
مما عرف الخبر بالالف واللام وهو موجود فانه ان اريد به الاستغراق فظاهر

لان اتحاد جميع افراد العالم مع زيد فى الوجود يفيد الحصر وان كان المراد به الجنس
والطبيعة فلانه لو كان المراد منه الحمل المتعارف فى نظير ما فى قولك زيد عالم يلزم
لغة التعريف فلابد من ان يجعل الزيادة اشارة الى بيان ان المراد افادة ان
نفس الجنس متحد الوجود مع الموضوع من حيث انه نفس الجنس من دون ملاحظة
الفرد اصلا ولو قامت قرينة على كون المراد دعوى اتحاد جنس العالم وحقيقته
مع زيد بمعنى كونها موجودا فافادة الحصر ظاهر ان قلت يحتمل كون الحصر
على تقدير الجنسية او الاستغراق ادعائيا قلت المقصود فى المقام افادة
الحقيقة الحصر واما كون الحصر حقيقيا فلا مع ان مقتضى الاصل الحمل على الحقيقة لا الادعاء
اما لكون الالفاظ مجازا فى المعانى الادعائية واما لانه خلاف الغالب والظاهر
وان لم نقل بكونه مجازا ان قلت يحتمل حمل اللام على العهد الخارجى فانه احد
معانى الالف واللام فلا يفيد الحصر قلت على تقدير قيام القرينة على كون المراد
المعهود الخارجى يكون المفاد الحصر ايضا وعلى تقدير عدم القرينة لا معنى لاحتمال العهد
الا ان يقال ان المعهود الشخص ولو لم يكن ممكنا لكن يمكن الاشارة الى الفرد المتشخص
بكونه كاملا لكنه يكون المراد الحصر ايضا او يفيد حصر الفرد الكامل من العالم فى زيد
ان قلت يحتمل ارادة العهد فيكون فى حكم النكرة وقد عرفت ان الغالب فيه
استعمال الحمل فى المعنى المتعارف قلت الحمل على العهد الذهنى معنى مجازى لا يصار اليه
الا مع القرينة مع انه انما يصح اذا جعلنا العالم خبرا واما اذا جعلناه مبتدأ فلا لما يرد
من ان النكرة لا يصلح ان يجعل مبتدأ لعدم الفائدة والعهد الذهنى فى معناه لعلم الدليل
المذكور فيه ايضا ثم ان الفاضل النجفى قرر الدليل بانه لو لم يفد الحصر للزم الاخبار
بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد بالصفة ان كان هو الجنس فيستحيل
حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضى الاتحاد فى الوجود والفرد الخاص ليس عين الحقيقة

فينبغى

فينبغى ان يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد ولعدم افادة
العهد الذهنى فيحمل على الاستغراق فيصير المراد ان كل ما صدق عليه العالم
فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداقه فى الفرد لاستحالة اتحاد الكثير
مع الواحد وذلك حقيقة كما لو فرض انحصار الامارة فى الخارج واما ادعاء
او مبالغة كما فى قولنا الشجاع والرجل بكر والمراد هو المصداق الكامل وقد
لا يحتاج الى صرف الصفة الى استغراق الافراد بان تدعى وحدة الجنس مع هذا
الفرد كما فى قولك هل سمعت بالاسد وهل تعرف حقيقة فزيد هو هو بعينه
كما ذكره الشيخ عبد القاهر فى الخبر المحلى باللام وهو الظاهر من الزمخشرى فى تفسير
قوله تعالى اولئك هم المفلحون وهذا المعنى اعلى من الحصر فى المبالغة وهو بعينه جار
فى قولنا الامير ولا يخفى عندك وجوه النظر ومنها قوله فيستحيل حمل الفرد
عليه لانه اذا استحال فى حمل الفرد على الجنس باعتبار اتحاده مع فرد منه او
جميع افراده ولا حاجة الى ادعاء كونهما حقيقة واحدة وموجودا واحدا لكن
صحة حمل الجنس على الفرد مشروط بانحصار الكلى فى الفرد بحسب الواقع او ادعاء
لعدم صحة الاخبار بالاخص عن الاعم فافادة الحصر فى الحقيقة ليس من مدلول الحصر
بل صحة الحمل مما يتفرع عليه ثم قوله لعدم العهد يعطى انه لو كان المراد العهد لم يستفد
الحصر من الكلام وليس كذلك لما عرفت من ان ارادة العهد ايضا لازمه حصر
المعهود فى الخبر مضافا الى امكان دعوى قابلية الفرد الكامل لان يشار اليه باللام
ويكون معهودا ولعل كلامه ره من التزام نفى العهد الخارجى ناظر الى جعل المراد
بيان حصر جميع افراد الجنس فى الخبر ومنها ان عدم افادة العهد الذهنى
على سبيل الاطلاق ممنوع اذ قد يكون فى الخبر عن فرد ما ايضا فائدة ولذا جوز
كون المبتدا نكرة احيانا مع ان العهد الذهنى مشتمل على نوع من الاشارة والتعريف

وليس مفاده مفاد النكرة بعينه كما اثبتناه في محله ثم ان ما ذكره اخيرا يوهم حصر
وجه الصحة في دعوى اتحاد الحقيقة مع الفرد على سبيل المبالغة وقد عرفت عدم
الانحصار وقد يورد على قوله ان كان هو الجنس بعدم الملازمة مع كون بناء كلامه
على تعيين حمل اللام على الاستغراق وعدم مقابل الشرطية وهو كما ترى استدل
الثاني بان ذلك لو صح لصح في العكس يعني زيد الامير وعمرو العالم الجبان
ما ذكر فيه ايضا وبانه لو كان الاصل مفيدا له دون العكس لنظر التغير في مفهوم
الكلمة بسبب التقديم والتاخير مع عدم نظر تغير في المفردات وانما وقع في
الهيئة التركيبية والجواب عن الاول بمنع الملازمة اولا وبطلان التالي ثانيا
اما الاول فلعدم جريان ما ذكرناه في الاصل من لزوم الاخبار بالاخص عن
الاعم على تقدير عدم افادة الحصر بخلاف الاصل واما الثاني فلانه ايضا يفيد
الحصر على التحقيق للتبادر ولزوم لغوية التعريف على تقدير العدم مع نفي الخلاف
فيه من الشفاء ونسبته الى استعمال الفصحاء كما عرفت بل من هنا تعرف ان الحصر
في مثل العالم زيد يستفاد من جهتين من جهة التعريف ومن جهة الحمل وفي العكس
من الجهة الاولى فقط دون الثانية بل قد يقال بثلث الجهات في الاولى بناء
على القول بافادة تقديم ما حقه التاخير الحصر لكنه انما يتم اذا جعلنا المقدم جزء
مقدما وعن الثاني بانه لا يضرنا ثبوت الملازمة مع بطلان التالي لانه مبني على تقدير
لا نقول به كما عرفت ثم نمنع بطلان التالي فانه لا دليل على بطلان تغير المعنى مع عدم
التغير في المفردات بعد فرض التغير في الهيئة كما اعترف به المستدل ايضا
بل ربما يفيد مجرد التقدم والتاخر ايضا كما في تقديم ما حقه التاخير بناء على القول
بافادته الحصر ولا بعد فيه اصلا نعم البعد لو كان فانما هو في استناده ح الى الوضع
واما الاستناد الى باب الفوائد فلا هل هو متعين مع فرض انحصار الفوائد

بل اظهر بينه

بل اظهر بينه واجاب عن الاول في الثاني بعد القول بالموجب بالفرق بين
التقديم والتاخير فان الموضوع هو الذات والمحمول والحمل المحمول هو الوصف
والعارض ولذلك اصطلح المتكلمون على اطلاق الذات على المبتدا والوصف على
الخبر فاذا وقع الوصف مسندا اليه فالمراد به الذات الموصوفة فالمراد بالامير
في قولنا الامير زيد الذات المتصفة بالامارة فاذا اتحد الذاتان بسبب الحمل فيلزم
الحصر اعني حصر الامارة في زيد وان اقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو
المسمى بزيد ولم يفد انحصار وصفه في الامارة فاذا وقع مسندا فالمراد به كونه
ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول والعارض اعم والحمل وان كان يوجب الاتحاد
لكن حمل الاعم على الاخص معناه صدق الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده
في ضمن غيره كما في الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده ولعله اليه يرجع ما قيل ايضا بان
الوصف اذا وقع محكوما عليه كان معناه الذات الموصوفة بالوصف العنواني واذا
وقع محكوما به كان معناه ذات موصوفة به وهو عارض للاول فالاتحاد مع الذات
الموصوفة يقتضي الحصر بخلاف الاتحاد مع عارض له فانه لا ينافي مشاركته مع عارض
اخر له فيه وان كان محل نظر من جهة عدم تمامية الاطلاق كون المراد من المحكوم به
ذات متصفة بالتنكير اذ قد يصير المحكوم به معرفا باللام وغيره ولذا اورد عليه
بذلك الشفاء واما ما عن المحقق الشيرازي من ان هذا اي الفرق بين المعرف
والمنكر في المحكوم به انما يرد اذا كان اللام موصولة واما اذا كانت للتعريف
فلا فرق بين حمل المعرف بها وبين حمل المنكر في كون المحمول فيهما المفهوم دون
الذات ففيه انه ليس مناط الفرق على جعل المحمول عبارة عن المفهوم في صورة
دون اخرى كما يدل عليه ظاهر الكلام المتقدم بل على التعريف في صورة والتنكير في
اخرى مع ان الظاهر عدم الفرق في كون المراد من المحمول المفهوم سواء كان معرفا

بلام التعريف او الموصول او منكرا بيان ذلك ان المتبادر الظاهر من القضايا
الحملية مثل زيد الامير كون زيد موصوفا بانه امير و في مثل الامير زيد كون
الامير موصوفا بانه زيد فالظاهر من زيد في مثله تاويله بالمسمى وكذا الحال
الامير هو زيد نعم لما كان الامير متضمنا لمعنى الوصفية بخلاف زيد مضافا الى
ان الغالب كون الشك في الاتصاف بالامارة مع العلم بكون الشخص زيدا ربما يظن
كون الاول حملا دون الثاني ولعل الى ذلك نظر ما نسب الى الفخر الرازي من ان
الاسم في مثل المنطلق زيد يتعين للابتداء لدلالته على الذات والصفة الخبرية
لدلالتها على امر نسبي والا فهو محل نظر ظاهر وكذا الحال في مثل اخوك زيد
وزيد اخوك ومن هنا تعرف ايضا مرادهم من ان المراد بالموضوع الفرد وبالمحمول
المفهوم الكلي وما اورد عليه من ان مفاد الحمل افادة مجرد الاتحاد في الخارج اعم
من كون الطرفين كليين او جزئيين او مختلفين كما في مثل الانسان حيوان ناطق
وقولك هذا هو الذي اكرمك بالامس فيه انه خروج عما يقتضيه الوضع
كما هو مقتضى التبادر فما نسب الى المحقق الشريف انه لا يقع الجزئي الحقيقي محمولا
البتة ولعل وجهه ما عرفت من كون الكلية ماخوذة في مفهوم المحمول ان قلت
لا يتم ذلك اذا حمل شيء على الجزئي الحقيقي على سبيل التواطؤ فان مقتضى الحمل المزبور
كون الكل في موجودا واحدا فلا بد من كونهما جزئيين والا لم يتعقل الحكم بالاتحاد
قلت لا فرق فيما ذكرنا بين كون الحمل على سبيل المتعارف او التواطؤ وما ذكر
من اقتضاء كون المدلول اتحاد الموجود ذلك محل نظر اذ لا بد من فرق بين
الموضوع والمحمول ولو ذهنا والا لزم حمل الشيء على نفسه وهو غير جائز فيكفي
في كون الحمل بهو هو انحصار المحمول في الموضوع ولو فرض كون احدهما جزئيا
مانعا عن الصدق على الكثيرين والاخر كليا ثم انه قد يقال في توجيه القاعدة

المتقدمة

المتقدمة من كون المراد بالموضوع الذات وبالمحمول الوصف بان الذات قد تطلق
على الحقيقة المتاصلة في الخارج ومنه الذاتي ويقابلون به العرضي ومقابله
في ذلك الوصف كذلك يطلق الذات على المفهوم المتاصل في اللحاظ اي الملحوظ
على الاستقلال والوصف على المعنى الملحوظ تبعا ولاحقا للغير من غير فرق بين
ان يكون المفهوم او المعنى ذاتا او صفة وهذا هو الذي ينبغي ان يكون مقصودهم
في المقام دون المعنى الاول لظهور بطلانه واتضاح فساده فالموضوع في قولك
كل كاتب انسان افراد الكاتب وهي وان كانت في الخارج عرضية لافراد الانسان
لكنها لوحظت في القضية مستقلة اي غير لاحقة لغيرها ومفهوم الانسان وان كان
حقيقة مستقلة في الخارج متاصلة فيه الا انه لوحظ باعتبار كونه ثابتا لغيره و
لو قلنا بان النسبة الحكمية قائمة بالمحمول متعلقة بالموضوع كما صرح به بعضهم كان
اوضح لكن فيه نظر ظاهر لان اختلاف الموضوع والمحمول في الذاتية والوصفية
ليس مبنيا على مجرد اللحاظ والاعتبار بل هو امر واقعي على ما عرفت توجيه المعنى
الامير زيد بناء على جعل الامير مبتدا وزيد خبرا ان الذات المتصفة بصفة
الامارة متصف بانه مسمى بزيد وهكذا وقد يورد على الاستدلال ايضا
بان الاخبار عن الجنس اعني العالم بانه زيد بالحمل المتعارف مما لا اعتبار عليه لان المحمول
في قوة الجزئية فكانه قيل بعض العالم زيد وانما يكذب بالحمل الذاتي ولو سلم فهو
لا يجري في العكس لانا اخبار عن زيد بصدق الجنس عليه فلا يتعين فيه الحمل على
الاستغراق وفيه انه لا يصح حمل زيد على جنس العالم لا على وجه الحمل المتعارف لان
مقتضاه كون جنس العالم من جملة مصاديق زيد نعم انما يصح عند الانحصار كما
عرفته سابقا والحمل ح على سبيل المتعارف اذا اول زيد بالمسمى نعم قد يصح
حمل زيد بهو هو على الجنس على سبيل المبالغة ودعوى الاتحاد كما عرفته سابقا

ايضا واجاب عن الثاني ايضا في القوانين بمنع بطلان التالي لو اريد به مجرد المغايرة
في ارادة الذات والصفة ومنع الملازمة ان اريد غير ذلك واورد بان مجرد
الاختلاف في العارضية والمعروضية لا يكفي في افادة الحصر فضلا لزوم غيره فيها
غير مسموع وفيه ما عرفته مما سبق ومما تقدم تعرف ما للقول بالتوقف وما فيه
وينبغي التنبيه على امور ان الظاهر كون دلالة تقديم المفعول في باب
نعبد واياك والحال وغير ذلك ليست بوضعية بل من باب الفوايد كدلالة
تقديم بعض الاسماء في كتابة المراسلات على الاهتمام وعظم الشان واحتمال كون
الواضع قد وضع الهيئة الحاصلة من التقديم والتاخير لافادة ذلك كما ترى
نعم دلالة تقديم الوصف على الموصوف وضعية للاستناد والى وضع الجملة وافادته
كون الموضوع ذاتا والمحمول وصفا وكذا دلالة تعريف المحمول في مثل زيد العالم
فانه مستند الى وضع اللام وافادته الاستغراق او الجنس كما سبق ولو
استند للثاني افادته الحصر بلزوم لغوية التعريف على تقدير عدم الحصر لا يخرج
عن كونه وضعية ايضا لان مرجعه الى انه لابد من افادة اللام الاستغراق او الجنس
حتى لا يلزم اللغو اختلفوا في ان الدلالة بالمنطوق او المفهوم وقد عرفت
سابقا ما يظهر منه كون الدلالة بالمفهوم لكن ذكر الفاضل التقي ان الصواب ترك
هذا النزاع لان الحصر معنى مركب من نفي واثبات وحاله المدلول مذكور في
احدهما فيستفاد المجموع من المجموع وان جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير
فلا ريب انه مفهوم وفيه انه لا ريب في كون المراد هو الاحتمال الاخير كما هو المتبادر
من ملاحظة كلماتهم واصطلاحاتهم ثم ان الظاهر وجود القول بانه منطوق فا
في الفصول اعلم من مثبتي الدلالة اعني الدلالة على الحصر الذي هو معنى زايد
على اثبات المحمول للموضوع من يجعلها من باب المنطوق وليس بشيء ولكن يحتمل

ان يكون

ان يكون مراد الفاضل التقي من قوله الصواب الى اخره الاشارة الى ضعف النزاع وانه
مما ينبغي ان لا يقع فيه خلاف كما صرح به التفتازاني لا نفي النزاع هنا ومنها
هل يفيد زيد صديقي الحصر ام لا الحق ان يقال انه لو قلنا بان الاصل في الجملة الدلالة
على حصر كل من الموضوع والمحمول في الاخر الا ما خرج بالدليل فالظاهر الاول والا
فالثاني وفي القوانين استظهر ان معناه زيد صديقي على طريقة الاضافة
اللفظية وقد عرفت ما فيه سابقا نعم يفيد عكس الحصر حيث لا عهد لما يستفاد
مما تقدم الرابع اختلفوا في مثل العالم زيد وصديقي عمرو في انه هل الوصف مبتدا
والموصوف خبر او العكس فالاول هو المستفاد من جماعة حيث عبروا في العنوان
بتقديم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له والى الثاني ذهب العلامة والفخر
مقتضى الاصل بمعنى الغالب كون المقدم مبتدأ والمؤخر خبرا لكنه معارض بغلبة
اخرى مقتضية لخلافه فان الغالب فيما دل على الوصف ان يجعل خبرا والدال
على الموصوف مبتدأ ان قلت المسلم من الغلبة الثانية انما هو عند تقدم
الموصوف لا مطلقا قلنا المسلم الغلبة الاولى ايضا عند عدم كون المقدم وصفا فلا بد
في الترجيح من ملاحظة ما هو الاقوى واقل تخلفا من الغلبتين والاظهر في نظري
هو جعل المقدم مبتدأ والاخر خبرا لان من القواعد الثابتة عندهم تاخير المجهول
كل ما هو مجهول تمت

تمت والحمد لله
رب العالمين
وصلى الله
على
محمد
وآله
ثم
سنة ١٢٠٧

الاول

الغلبتين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف خلقه محمد وآله الطاهرين سيما حجتين ولقائه الصلوة على اعدائهم اجمعين

اصل اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي على اقوال بالمنع كما عن الاردبيلي وتبعه بعض من تأخر
عنه انه جائز عقلا وممتنع عرفا والحق ذلك للمعظم هو المحقق بعضهم بل نفي الاجماع عليه ومورد النزاع
ما اذا تعلق الامر بعنوان والنهي بعنوان آخر لقائل قائل على شيء واحد في الخارج وكان العنوان المأمور به
جهة افتراق في الخارج سواء كان العنوان المنهي عنه ايضا ذلك ام لا مثل صلي ولا تغصب الصلوة بل
مثل الصرف في الباب من الثاني معا اذ مرجعه الى التقييد بالعقل مضافا الى الاجماع والكتاب والسنة ما
فالغصب الجامع للصلوة منهي عنه بخصوصه ولو كان العنوان امرا واحدا لو كان جزئيا حقيقيا او كليا
لم يجز الافتراق استلزام التكليف بما لا يطاق في الحقيقة نفس التكليف محال ولزوم الجزء من جوزه ومثله
ما لو كان العنوان متعددا ولكن النسبة بين العنوانين هو التساوي للوجه المزبور وكذا اما اذا لم يوجد جهة
افتراق للمأمور به عن المنهي عنه وان كان عنوانه مغايرا للعنوان من غير فرق في ذلك بين تعلق الامر به
عينا او تخييرا اثر عبادي اشرنا اليها في جهة المنع وهو اجتماع الامر والنهي من قبل الشارع الذي لا ريب في
فساده عند الكل حتى انه لو كان العنوان متعددا تعلق احدهما بعنوان غير ما تعلق به الآخر ولم يتفاوتا في شيء
واحد لو كان لها جهة اجتماع بحسب المورد كالصلوة والنظر الى الاجنبية ام لا لجواز الافتراق مطلقا وان كانا
متحدين بحسب الجنس وخلاف بعض المعتزلة فيه ضعيف الا اذا كانا متلازمين بحسب الوجود الخارجي فلا يجوز
لعدم امكان الامتثال بالخطابين وبعبارة اخرى ان محل النزاع في ان الامر المخبر بالعنوان الثاني من الامر
بعنوان الكلي هل يجتمع مع النهي العيني ام لا ثم ان مقتضى تقريرنا المتقدم اختصاص عنوان هذه المسئلة
بما اذا كانت النسبة بين عنوان المأمور به وعنوان المنهي عنه عموما من وجه في صورة واحدة وان كان
مورد النهي لازما للمأمور به بحسب الخارج كما مثلنا المتقدم فلو كان عنوان المنهي عنه فردا من عنوان المأمور به
مثل صلي ولا تصل في الدار المغصوبة فهو خارج عن هذه المسئلة ودخل تحت المسئلة الآتية كما صرح به
بعض الاجلة ويشهد عليه ما في عنوانات كتب القوم لكن صريح الفاضل المعترض كالمحكي عن المحقق الثاني

اولا للغصب

الغصب

المزبور عن العنوان م

المحقق الثاني عنوان المسئلة بصورة المنع لجواز الاجتماع عقلا فيه ولكن لا يبعد ان يكون تعميم العنوان المعروف
لكلا القسمين هو المصير اليه اذا طابق الواقع ثم خروج المثال المذكور مبني على كون متعلق النهي هو الفرد من الصلوة كما
كما هو ظاهر اللفظ ولو ارتفع من العرف تعميمه كما صرح به جماعة واما لو كان متعلقه هو الامر الخارجي كالغصب
ونحوه فهو تحت هذا العنوان ولعل من نزع تحت الجماعة وحكمهم بجواز اجتماعهما مبني على هذا الفرض وان النزاع
فيه نزاع صغروي لا كبروي وسيأتي تحقيق الكلام فيه ثم ان المقرر المستبق وجوده في النزاع من الجانبين
من وجه فيه ما اذا كانت النسبة بين نفس عنوان المأمور به والمنهي عنه عموما من وجه مثل صلي ولا تغصب اولا
تغصب في الصلوة واما اذا كان عنوانهما واحدا ولكن طرد العموم من وجه باعتبار متعلقهما مثل اكرم العالم
ولا تكرم الفاسق وكان مادة تزاحم العالم الفاسق فيه دخوله تحت عنوانهم اختلاف واثبات الجواز فيه اصعب
من السابق ولكن الظاهر دخوله فيه ولو كان العنوان واحدا ولكن عرض الخصوص للمنهي عنه باعتبار المتعلق
مثل اكرم العالم ولا تكرم زيدا العالم فالظاهر دخوله في هذا العنوان بعد ما لم يظهر من الجزء مثل صلي ولا تصل في الدار
المغصوبة لجواز فيه مع احتماله فيه وبالجملة الاقسام في المقام اربعة والمقرر المستبق دخوله في محل النزاع
دلائل من الجانبين من وجه واما الحكم بدخول القسم الثاني منها تحت العنوان كلا قسمي العام والخاص
المطلقين سيما الثاني منه عينا ولكنهما متفاوتان الدرجة موضوعا وحكما ولكن العنوان لكلا منهما مستقلا ومع
وجود ما هو الحق فيه فنتكلم اولا في المستبق ودخوله فيه وثانيا في الباقي فنقول اذا تعلق الامر والنهي
بعنوانين بينهما عموم من وجه فهل يجوز اجتماعهما في ماده ام لا ثم ان في وقوع البحث عن الامر ان
قدم جانب النهي او عن احدهما ان لم يقدم اختلفوا فيه على اقوال حجة المجوز مطلقا امور ثلثة احدها ان
المقتضي وهو اطلاق الامر موجود والمانع غير متحقق اذ المانع المتصور في المقام هو عدم جواز اجتماع
الرخصة والمنع الذين هما متضادان في المراد وهو غير صالح للمنع لاختلاف متعلقهما اذ متعلق الرخصة
هو الطبيعة المطلقة المراة عن ملاحظة الخصوصيات ومتعلق المنع هو خصوص الفرد وليس المراد بالاطلاق
في مقابل الوجود الخارجي حتى يقال الطبيعة الموجودة في الذهن غير مطلوبة فيه ابدا بل مقابل ملاحظة خصوص
الوجود الخاص قال قلت ان الطبيعة اذا اتصفت بصفة المطلوبية صارت مطلوبة بها الا افراد
ومنها العزة والحرم فيجتمع الرخصة والمنع في الفرد المخصوص قلت كلا كيف والماهية قد اتصفت بالوجوب
العيني ولو قيد بالبراءة للزم اتصاف كل من الافراد بالوجوب العيني وفساده غير خفي وبالجملة ان

الوجوب العارض على الطبيعة ليس في قيد حلاوة أثر ما بنية متسرى الى جميع الافراد ولا في قيد الاحكام
الوضعية او في قيل كلية ونحوها العارضة على الجميع حتى يسرى الى جميع الافراد بل هو امر وجه عارض على الماهية
الملحوظة بوصف الاختيار فان قلت ان الوجوب العيني العارض على الطبيعة وان لم يسر الى الافراد
لكن الوجوب التخييري عرض عليها باعتبار ان كل من الافراد الحصص بوجوده والتخيير مستلزم للرخصة المضادة
للمنع قلت المراد بالوجوب التخييري ان كان التخييري الشرعي فهو في حكم المنع او لم يصدر من الشارع الا الامر
بالطبيعة وليس شيء من الافراد متعلق الطلب الشرعي وان كان التخييري العقلي فمحل لا منع ولكن هو يجتمع
مع الحرام كما ذكرنا سابقا في مسئلة مقدمة الواجب وما ذكر من مطلوبية الفرد تخييرا لا يحقق الرضا لكونه
خصلا للمطلوب وكون هذا العنوان مطلوبا بالاصل على مطلوبية ذات الفرد فان قلت اذا كان الفرد
غير مطلوب والتخييري ايضا كان عرضا كما هو الفرض فكيف يصح الاشتمال به اذ الاشتمال فرع تحقق الطلب
قلت يكفي في الاشتمال كون المأتي به مصداقا للمأمور به ولا يشترط تحقق العينية بينهما نعم لو قلنا بعدم
وجود الكلي الطبيعي في الخارج فلا مندوحة عن الالتزام بعدم جواز اجتماع الامر والنهي اذ الطلب حينئذ لا يتعلق بالطبيعة
بل يرجع الى الافراد فيتصف الفرد المحرم بالوجوب التخييري الشرعي المضاد للمنع لكن الكلي موجود
لوجوده في ضمن هذا الجزئي ثبوته لا دليل على عدمه فيشكل عن ظواهر الادلة المتعلقة بالطبائع كما هو
مقتضى الوضع اللغوي كما مر سابقا وربما يتخيل ان تعلق الامر بالافراد فيه غير مانع من جواز اجتماع الامر والنهي
اذ في القول بتعلق الطلب بالفرد ما يوجب تخييرا لكن غاية الامر تعلق بهذا الكلي والنهي بالفرد المتصف بوصف الخصوصية
وفيه منع اذ هو مبني على كون فرد الكلي وهو خلاف التحقيق ثم لو سلم ذلك بوجه آخر لشرط ان
يكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج بان يقال ان الامر وان تعلق في حد ذاته بالفرد لكن يرجع بالآخرة
الى مطلوبية الطبيعة اذ لا يعقل اتصاف الخصوصيات الغير المعينة بوجود الكلي الطبيعي بصفة
المطلوبية والمحبوبية واما المطلوبية والمحبوبية عرضية على نفس هذا الكلي ثم بناء على القول بعدم وجوده في الخارج
لا مندوحة عن الالتزام بكون المطلوبية عارضة على الافراد لعدم تعلق الطلب بالمعدوم الصرف فيشكل
اجراء الصرف وجهه الاصلي في الخارج لا يصح تعلق الطلب الشرعي الزاجر مع المصالح والمفاسد الواقعية به
كما عرفت وحينئذ ظهر فساد ما ذكره بعضهم في بناء المسئلة على تعلق الاحكام بالطبائع او الافراد مبنى المسئلة مبنية
على وجود الكلي الطبيعي في الخارج وعدمه ثم حيرا وثانيها انه لو لم يجز لما وقع نظيره في الشريعة لان المناط في

الناط فروع كثيرا منها العبادات المكروهة كالصلوة في الحمام وموضع التهمة ومواضع الشبهة وقد اجيب
عنها بوجوه ليس شيء منها بشيء احدها ان المراد بالكراهة في اثناء الليس الكراهة المصطلحة بحسب قلة الثواب
وفيه اولا ان سوق المنقح عن نقض مثل الصلوة في الحمام ونحوها من الحكام ونحوها من تعلق ان المراد بها هو قلة الثواب او حقيقة
من موارد المنقح كما لا يخفى فيها على الالتزام بالمرجوحية الذاتية مع قطع النظر عن كونها عارضة مثل التصرف في المكان المغصوب
الشبهة الا لازمة مرجوحية ولو لم يكن التصرف في الصلوة او في المكان او اللباس المغصوب
غصبيتها حرام عقلا واجماعا كذلك التصرف في الشبهة مكروه عقلا وبدل عليه حسن الاحتياط وغيره
وثانيا ان لفظ الكراهة غير موجود في الاخبار وانما الموجود فيها النهي الظاهر في الكراهة الاصطلاحية بقرينة
الحرمة لانها اقرب المجازات عرفا واعتبارا وثالثا ان ارادة قلة الثواب اما من نفس النهي بناء على ان
الاخبار فيه ان هذا الاستعمال مشترك عرفا ولم يكن غلطا عرفا واما من النهي مستعمل في طلب الترك ولكن الترك هو
قلة الثواب فيكون النهي ارشاديا فيه ان النهي الارشادي وان كان يجتمع مع الامر الا ان هذا المنع موجود
في جميع العبادات لو اكان من نوع واحد او متعدد اذ لب المعنى يرجع الى انه في الامر المرجوح لو قلنا
فمن الراجح فيلزم اتصاف جميع العبادات بصفة الكراهة ولا يختص بمورد خاص فلم يبق وجه لتخصيص الاصحاب
بعضها بالمكروهة دون الآخر كما لا وجه لورود النهي من الشارع عن بعضها دون الآخر وربما يورد بان
الامر ليس مطلق قلة الثواب بين قلة الثواب بالنسبة الى اصل الطبيعة ويقرر بان العقل مع قطع
النظر عن الخصوصيات ومرتبة من الرجحان والثواب وربما ينظم اليه خصوصية توجب زيادة الرجحان
وكثرة الثواب كالكون في المسجد وربما ينضم اليه خصوصية منقصة لقارئ اصل الطبيعة ولكن كلا الكيفيتين
منقصة ارجحانها حتى يرفع الامر بالكلية بل يوجب الخطاء مرتبة وقلة ثوابه وربما ينضم اليه شيء
بالنسبة الى اصل كالصلوة في البيت والمراد بالكراهة في امثال هذه المقامات هذا المعنى لا مطلق قلة
الثواب فيه هذا فالنهي غير مستعمل في معنى الارشادي بالمعنى المزبور حتى يقال ان هذا المعنى موجود في جميع
العبادات وفيه ايضا غير خفي على من تامل وذلك لان المراد بالرجحان والمرجوحية المستعملة في هذه
المقامات لا يخلو من امور ثلثة اما المراد بها ما هو السبب في الامر او النهي اعني رجحان الفعل على
الترك ورجحان الترك على الفعل اللذان هما خوذان في معنى الواجب والحرام ونحوهما او ما كان
الامر والنهي مسببا عنه كالارادة والكراهة بناء على ما هو المحقق من ان الطلب مغاير لهما او المراد الحسن

رجع م

رجحان م

الحسن والقبح للزمان لا يجتمعان والاحكام الشرعية هو ارتباطها عنوانه الواقعية فان كان المراد بها الاول فيقال ان رجحان الفعل
على الترك المعتبر في الوجوب لا يجتمع مع رجحان الترك على الفعل الماخوذ في الكراهة والكراهة ولو كان امرها
على الرابع والاخر فانه اذا ما مع فرض وحدة المتعلق وكذا لو كان المراد بها الثاني لما مر من الوجه واما ان قلت
فيمكن ان يقال ان هذا اجراء جاري على مذهب من الواقعية ان العنوان عام يعني مذهب من انكر تبعية الاحكام
للمصالح والمفاسد الموجودة في المامور به والمنهي عنه من الواقعية بحيث اقتضى بحسن الامر والنهي بين من
من اسلم منهم تبعيتها للمصالح والمفاسد الموجودة في المامور به والمنهي عنه المختلفة بالوجوه والاعتبارات
وغير جارية في الاوامر والنواهي الانشائية ان المراد بالحسن الموجود في طبيعة المامور به اما مقدار الحسن الذي

**جاء الامر الوجوبي من شأنه وليس ابقاء عليه اصلا ففيه ان مع**

المراد من الحسن انه اجراء جاري على مذهب غير الواقعية من ان العنوان عام يعني مذهب من انكر
تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد الموجودة في المامور به والمنهي عنه من الواقعية بحيث اقتضى بحسن الامر
والنهي عن مذهب من اسلم منهم تبعيتها للمصالح والمفاسد الموجودة في المامور به والمنهي عنه المختلفة
بالوجوه والاعتبارات وغير جارية في الاوامر والنواهي الانشائية **انضمام الخصوصية المنقصة**

**لفقد ذلك الحسن فلا وجه لبقاء الامر اذ هو تابع لمرتبة خاصة منه**

وهي موجودة بالفعل او ما يوازيه عليه والحسن الموجب للامر موجود في الفرد المخصوص بالخصوصية المنقصة
فيقال ان لازم ذلك الحكم باستحباب الطبيعة في ضمن غير هذا الفرد الزائد من الحسن فتكون الصلوة في الدار
في البيت مستحبة والحكم باستحقاق عام الثواب لو اريد الجماعة في ضمن هذا الفرد اذ استحقاق الثواب يدور
على الامتثال والمفروض انه تحقق فلا معنى لنقص الثواب الا على القول بالاحباط المنفي في المقام
موضوعا وحكما على ان هذا الجواب غير مستقيم على مذهب هذا المجيب المنكر لاجتماع الامر والنهي وربما يورد
عليه مضافا الى ما مر بانه غير جار فيما لا بدل له من العبادات والانصاف ان هذا الايراد غير مخدش
بقصد الحل فتبصر اذ يجوز اجتماع الامر والنهي انما يجوز اجتماع المامورين لا الامر والا بدل لم يقبل التمام
وثانيها ان النواهي في تلك العبادات متعلقة بامر خارج كالتصرف للسرقة ونحوه والجواب الموجز
ان هذا الامر الخارج اما متحد مع الجهة في الوجود الخارجي او لا فان كان في قبيل الاول فهو يجيء مشتمل
وان كان في قبيل الثاني فيمكن انه لا مانع للنهي عن عبادة كتشريح مغاير معنونا الوجه وثالثها ان المراد

المراد بالكراهة في تلك النواهي المرجوحية لا المضايقة وفيه ان الجواب راجع الى الجواب السابق كما اعترف بعضهم
فرد عليه ما يرد عليه وهو ما ذكره بعض من تاخر وهو ان المراد بالكراهة هو الكراهة الاصطلاحية لكن النهي فيها
في باب المقدمة للموصل الى الفرد الافضل وعلى هذا يكون المتصف بالمطلوبية هو الموصل منها لا
مطلق فيتغاير مورد النهي مع مورد الامر اذ المتصف بالرجحان هو الترك الموصل لا مطلق الترك
فلا مانع من اتصاف الفعل بالرجحان لعدم منافاته لرجحان الترك الخاص لرجحان الفعل وانما منه
رجحان الترك المطلق وفيه مضافا الى ما مر من مقدمة الواجب من بطلان هذا المرتبة اذ ان يراد
عليه رجحان ما يراد على الجواب الاول وهو واضح على تامل وتدبر فتامل حيث يقتضي الحكم باستحباب ايقاع
الصلوة في البيت لان ترك الصلوة اذا كان راجحا لاجل الموصل اما ان يكون ذلك الترك
متصفا بصفة الرجحان اذا لا معنى للحكم باستحباب المقدمة ورجحانها وعدم الحكم برجحان ذيها مع ويلزم عليه
الحكم بان الصلوة في الدار اولى من الصلوة في البيت عند ارادة ايقاع الصلوة فيه دون غيره اذ لا منافاة على تقدير
فيه بحسب ذاته وليس تركه مطلوبا ومرجوحا وانما المطلوب تركه الموصل وهذا الترك غير موجود في
وقت ارادة الصلوة في الدار وعدم ارادتها في غيره وكذا اللازم يدهي الفساد مع خلاف الاتفاق
ومنها الواجب المجتمع مع المحرم وحواده في الشريعة اكثر من ان تحصى وهو يجب اما ان النوع الاخير من الامور
غير اصوبا ان يكون نفس الفعل متصفا بصفة الوجوب وفرده بصفة الاستحباب كالصلوة في الدار
وثانيها ان يكون احد العنوانين متصفا بصفة الوجوب والعنوان الاخر متصفا بصفة الاستحباب
واجتماعهما مورد واحد كالصلوة اذا اجتمع مع عنوان اجابة التماس المؤمن يتحقق المنع بالذات في الشريعة
وثالثها عنوان الواجب والمكلف ان اغسال وثالث وجوه الجواز بناء العقلاء على الحكم بتحقق عنوان الاطاعة
والمخالفة لوجود المكلف عنوان المامور به مع عنوان المنهي عنه مصداق واحد فيتحقق اطاعة وعصيان جهتين
ومثل لبعضهم بان السيد اذا امر عبده بالخياطة ثوب ونهاه عن الدخول في مكان مخصوص فرض الوقوع ذلك
المكان وخاطه الثوب فيه فيتحقق اطاعة وعصيانا واخر يدل الخياطة بالنسبة وربما يناقش في هذا المرجوح
تارة في صدورها واخرى بان وجوب الخياطة مغاير لاصل الكون في ذلك المكان في الخارج واخرى في
كبرياها بان النهي عن الموضوعات التي لا ربط لها بالفعل الحرام وليس نزاعا فيه وكلاهما واضح
الانتفاع واما الاول فانه نزاع في الصغرى ويمكن فرض مثال اخر بان يدل الخياطة بالنسبة كما يدل به بعضهم ولو

ولو فرض فيه ثم يفرض مثله آخر واما الثاني فبان الاستدلال انه لو يطلق وعاصيا لا الحكم بجواز الاسقاط
لا فرق في الجهة الجهة الاولى بين التعبير والتوصل ويمكن الجواب عن الوجوه المتقدمة اما عن الثالث الوجوه فبان بناء
العقلاء على الحكم بتحقق عنوان الاطاعة والمخالفة لو كون الموجود الخارجي شيئا واحدا لم يشتبه منه والكلام الاول
اشتبه بين الاسقاط وتحقق الاطاعة والمخالفة والتحقيق في الخارج الاول لا الثاني كيف واجتماع الحيثيتين
في مورد واحد مما لا ريب في امتناعه عند العقلاء لو كان هذا الشيء الواحد منحلا عند العقلاء
عنوانات متعددة ام لا ومتعدد الجهة بغير فرق الضعف بين الوجهين والحق العقليين والمطلوبية
والمبغوضية الفعليتين وان فرض كون الجهة تقييدية كيف ولو كان تعدد الجهة مجوزا متعددا في البحث
لكان مجوزا اجتماع السواد والبياض ونحوهما من الاضداد مع فرض اختلاف الجهة نعم لا مانع من اجتماع
جهة الحسن والقبح في امر واحد اتفاقا يكون الحسن والقبح ذاتيا انما يقول بان الذات متفق لا علة تامة و
وبالجملة اثبات جواز اجتماع الامر والنهي بهذا الوجه على تحقق الاطاعة والمخالفة مما لا ريب في فساده
مع صغويته جدا وكبرى التحقيق كما يظهر من بعضهم وضعف منع اثبات الامتناع بهذا الوجه كما يجري الكلام
فيه الشيخ واما ثانيا في الوجوه فاما منع اجتماع الوجوب التخييري الشرعي مع الاستحباب العيني الذي لا يمكن
التعبير بما يصح به اجتماع الوجوب التخييري العقلي مع الاستحباب العيني من عنه الحكم فيفهم منه ان لا اجتماع الوجوب
والاستحباب جهة اخرى غير جهة اجتماع الوجوب والحرمة فلا يتكلف لوجوب اجتماعهما من جهة
اجتماع الوجوب والحرمة فمقول فما هو جوابه في اجتماع الوجوب التخييري الشرعي والاستحباب العيني فهو
جوابنا في اجتماع الوجوب التخييري العقلي والاستحباب العيني وان حمل الاول على ارادة كثرة الثواب
ولكونا فيحمل الثاني عليها ايضا وثانيا بالمعنى الجاري في كلامه فيه مقول اما الجواب عن مستند الاشتراك فبان
وجوه التوجيه وان كان مما لا ينكر في الشرعية الا ان كون وجه محصورا فيما ذكره المجوز لاجتماع الامر
والنهي مع بعض وجوه ان الامر الوجه مسقط عن التكليف فهو داخل باب جميع الشارع بين لا مجال
عن الالتزام بوجه جملة من المقامات لو صح ذلك ان الشبهة في الواردة الشرعية لا يخ مورده
عن امور ثلثة احدها ان يكون عنوان الامر الاستحبابي عين عنوان الامر الالجائي واما المغايرة
بينهما بحسب الوجود الخارجي ولو كان جهة مغايرة بينهما بحسب الوجود لو النهي كان تعلق الامر الالجائي
الوجوبي على عنوان الصلوة تارة والامر الاستحبابي تارة اخرى ويرجع هذين الطلبين الى طلب الجامع

ايجاد الطبيعة في الخارج مرتين ولا ريب ان التوجيه في مثله غير معقول الا من باب الاسقاط وبالجملة
ان يكون عنوان جهة مغايرا لعنوان الآخر ولو كان تغايرهما بحسب النسبة كنسبة الجهة والجانبية بناء على كونهما متباينين
في نظر الشارع لكان مما يكشف عنه اختلاف لوازمهما ولا ريب ان التوجيه في مثله لا يكون الا من باب الاسقاط
وثانيها ان يكون بين العنوانين عموم من وجه والمتقن مقصورة على هذا القسم وصحته غير مقصورة على ما ادعاه
المجوز بل يستكشف توجيه جواز اجتماع الامر والنهي بهذا الوجه لم يجوز سواء المتقن من جهة ما اختاره من
جواز الامر والنهي معا فيه لعدم ان ذكر ان كلام الاصحاب مضطرب فيه وان كلامهم ذهب الى الصواب فيصح
ذلك على قياس منع جواز اجتماع الامر والنهي اما من باب الاسقاط فان يقصد الوجه بحسب الخطاب المنسوب
كما يلوح من كلام بعضهم او في ان يرجع التوجيه اما تاكيد الوجوب بسبب اشتماله على عنوان الامر الاستحبابي لا ان الامر
الاستحبابي موجود ما يعني وهذا وان كان خلاف ظاهر اللفظ الا ان الظاهر في مقام الدليل العقلي غير مانع ومنه
يجاب عن مورد اجتماع الامر الوجوبي مع الامر الاستحبابي المتعلق بعنوان حسن في نفسه في الشريعة الغراء الاجابة
التماس المؤمن ولو هو اذا يجمع من باب واحد واما الجواب عن مثال الصلوة في المسجد فان كان الامر الوجوبي
متعلقا بالجامع والامر الاستحبابي بخصوص الفرد منه فيمكن توجيهين احدهما ان يجعل الطلب الاستحبابي على ان
الامر الاستحبابي وكان الفرق بيان ان هذا الفرد بسبب اشتماله على عنوان محبوب صار افضل وان
العنوان المذكور يوجب كثرة ثوابه فهذا اذا كان الخطاب الوجوبي جاء من قبل الشارع والاستحباب الطلب
ومشتملا على الامر واما اذا دل الامر على مجرد كثرة الثواب في الطاعة وحسنها وشمولها نظر
الشارع كان ورد ان الصلوة في المسجد تعدل الف صلوة فكذا هو الاغلب في مقام بيان الامور المستحبة فلا
الامر فيه واضح اذ لا دلالة فيه على الاستحباب اصلا ولا اشكال فيه ولو فيه لفظ الامر فيحمل على
الارشاد وكان المتكلم فيه الاشتراك اما ان يكون داخلا في هذا المعنى على عنوان له مرتبة من الحسن الوجوب لا الاشتراك
بالاستحباب الاصطلاحي لو لم يكن عنوان الواجب واجتماعه مع بنحو مغايرة الاستحباب ولكن لا يستحب
فيه متحقق لان المراد به الارشاد اما مجرد كثرة الثواب حتى يورد عليه بان هذا المعنى موجود في جميع
الواجبات واثاني ان الاستحباب باق بحاله ولا ينافيه الوجوب التخييري اذ المنافاة بين الواجب
والمستحب باعتبار عدم جواز الترك في الثاني وهذا ان ان اجتمعا اطلاقا واحدا على سبيل الاطلاق
فلا ريب في وجود المنافاة بينهما حكما واذا كان الوجوب عينيا والاستحباب تخييريا وبين

فيه وانما الكلام

الوجوب التخييري مع الاستحباب التعييني كما ذكرنا من هذا القسم اذا ما خوذ في الاول من عدم الجواز في الكلية
اي عدم جواز الترك لا على البدل ولا بما فيه جواز الترك على جميع البدل هل هو الواجب التخييري بهذا الاعتبار لا يرد ان
يتصف اما بوصف الاستحباب او الاباحة وان يتقوم بعضه من حصولها ولا يتفاوت الامر في ذلك بين القول
بان الوجوب التخييري كالوجوب التعييني في احد الاقسام الا ان الفرق بينهما باعتبار متعلقهما اما بان يقال
متعلق الاستحباب الوجوب التعييني هو الامر الخاص المتشخص ومتعلقه في الوجوب التخييري هو احدهما الامر الكلي كما هو
احد القولين فيه اذ يقال متعلقه في كليهما هو الامر المتشخص لكن لا يتشخص في الوجوب التعييني لخاصة الوجوب فان
متعلقه هو الامر الخاص مقيدا بعدم حصول الامر الخاص في الخارج كما هو ثاني القولين فيه وبين القول بان احدهما
الاستحباب ويختلف فيهما كما هو الظاهر اذ يرد بالوجدان ان المتبادر من الامر في كلا التعيينية غير الاستحباب
الظاهر في كلا التخييري وكذا في الثاني اي التخفيف اذ ما بينه الاستحباب واضح عدم عدم الاستحباب
الاخر بالنسبة الى الامر الغير المعين على ثاني القولين على ما ذكرناه وح يكون النزاع بين ارباب القولين نزاعا
في كيفية الاستحباب لا في متعلقه وبالجملة ان الوجوب التخييري لما كان فيه جواز الترك في الجملة فلا مانع من اتصافه
بهذا الاعتبار بالاستحباب كما هو كذلك لا من الاتصاف بالاباحة ثم لا يصح الاتصاف به بالجهة التي لا يجوز
تركه ولا يجوز الاتصاف بالاستحباب التخييري لان مرجعه الى الاتصاف باعتبار الجهة الثانية فان قلت
يجوز اذا كان الواجب التخييري ماخوذا فيه جواز الترك لذلك المعنى موجود في الكراهة فلم لا يجوز
اتصافه بها قلت ان المانع الاخر موجود فيه ولم يوجد ذلك المانع
في الاستحباب والاباحة واما ان الكراهة ما خوذ فيه مرجوحية الفعل وهي مضادة للرجحان المعتبر في جنس الواجب فلا
يجوز اجتماعهما كما لا يجوز اجتماعهما مع الحرمة هذا على الكلام في مقام بيان اجتماع الوجوب التخييري مع الاستحباب
التعييني والتحقيق هذا ان يقال بوجوه من ان الواجب التخييري له جهة الالزام وجهة عدم الالزام وجهة الالزامية
اعتبار عدم الرضا بالترك فيه وجهة الغير الالزامية اعتبار فيه جهتان الاولى بالنسبة الى الامور التي لم
يرد الطلب بالنسبة اليها وجهة الثانية بالنسبة الى الامور التي ورد الطلب بالنسبة اليها وبالجهة الاولى
لا يكون الاتصاف بالاستحباب والاباحة وبالجهة الثانية يكون الاتصاف بما هو بها ولازم
ذلك ان يكون الاتصاف بوصف الاستحباب او الاباحة موضوعا في الاتصاف بوصف الوجوب وبحيث هذا ان
الممكن بوجه تقييده بوصف الوجوب اذ لو كان عروضها عليه في مرتبة عروض وصف الوجوب عليه

عدم الرضا بالترك

عليه يلزم الاتصاف بترك هذا الشيء بالجواز المطلق المنافي لعموم الجواز المعتبر في نفس الواجب ثم جعلوا الجواب
عن اجتماع الوجوب مع الكراهة اما بما قال بدل فاول وجهه التقصي عن محذور اجتماع الوجوب مع الاستحباب ويقال
ان المنهي فيه شمول احد الامرين او كان الفرق منه الاشارة الى ان هذا الفرد من العبادة مشتمل على عنوان له مرتبة
من القبح لو سلم عن المفارق ولم يجتمع مع عنوان العبادية الخارج اجتماعا مصداقيا لكان مكروها بالكراهة الاصطلاحية
ولكن لم يحكم بها في خصوص المورد لاشتماله على عنوان حسن قبح منه حسنه اما مرتبة الالزام ولعل الفرق منه الكتابة عن مجرد بعض
الثواب حتى يورد عليه بان هذا موجب للحكم بالاتصاف الثواب بالكراهة هذا اذا تعلق النهي
بخصوص فرد من العبادة واما اذا تعلق بعنوان كلي وجميع عنوان العبادة في الخارج في بعض الموارد كالصلوة
في الارض المشتبهة فيحكم فيه بان تلك العبادة في تلك الارض لها مرتبة من القبح لو لم يصادفه عنوان العبادة
لكانت مكروهة بالكراهة الاصطلاحية لا الى انها مكروهة فعلا وبالجملة ان المجتمع في الخارج جهة الكراهة
مع الوجوب لا نفسها لا يقال ان اجتماع الوجوب مع الكراهة كما هو قال لا يستلزم اجتماع الضدين لكن
اجتماع ما هو علة لها من الحسن والقبح وفي المورد المذكور قد اجتمع الحسن والقبح كما هو المفروض لانا نقول ان
الحسن هو اجتماع الحسن والقبح العقليين لا اجتماع مجرد مقتضاهما مع وجود الاخر فعلا والحق فيه من قبيل الثالث
لا الاول واما فيما لا بد له كالصوم في السفر ونحوه في تقول ان مثبت اجتماع ونحوه على صحة تلك العبادة فالجواب
عنه هو الجواب عما قيل وفي ان النهي فيه للارشاد والفرق منه بان ان هناك عنوانا اخر هو الراجح
منه في النظر الامر كاراحة البدن ونحوه في المثال المزبور ويحكم ح بان الصوم عبادة والافطار المضاد له
قبيح عليه لا من الاول الثاني ارجح منه والامر بالتصادمات في المستحبات غير عزيمة في الترتيب يحكم بان
كليهما مطلوب للشارع بمعنى ان المكلف له اختيار ان منهما شاء لكن الاولى اختيار ما هو الراجح لان
كليهما مطلوب في آن واحد من يحتاج في الصحة الى الالتزام بان الراجح مطلوب مطلقا والمرجوح مطلوب
على تقدير عدم حصول الراجح في الخارج كما زعمه بعضهم في اجتماع الامر وغيره الامر في الواجبات لما سبق فيه
سابقا وان لم يثبت صحة ما جمع ونحوه ح يحكم بانه مكروه اصطلاحا ويحكم بصحته لعموم الامر بعد الحكم بكراهته
فهو من باب التزاحم هذا كله فيما اذا كانت العبادة قابلة للبدل لها في حد ذاتها واذا كانت قابلة بدل في
الترتيب ولكن عرض عليها عنوان بدلية بشيء اخر منها لا صيرا لحصار الكلي في فرد واحد في الخارج كما
اذا كان الماء الكثير في المثل الذي دل النص على كراهة استعماله معللا بانه يوجب البرص فهل يحكم ح
بالحرام

بقاء النهي لما في الشبهة الثانية حيث حكم في المثال المذكور ببقاء الكراهة ام لا كما في صاحب المدارك حيث
الجزم بانتفاء الكراهة نظرا الى الامر باستعماله عبثا المنافي لمتعلق النهي وجريان ذلك بعينه في المقام ان
الكراهة ان كانت كناية عن قلة الثواب كما هو جمع جماعة في الجواب اتت الكراهة فلا مانع من بقائها ح ولعله
على هذا من الوجه الثالث حيث حكم ببقاء الكراهة وان كان المراد من الكراهة الاصطلاحية فلا وجه
لبقائها جزما حتى على القول بجواز اجتماع الامر والنهي وان كان المراد بها ما ذكرنا فكذلك لا كلام في بقاء النهي
الدال على الكراهة الاصطلاحية في صورة وانحصار الكلي في الفرد المكروه كذلك لا معنى للنهي الارشادي وح يبقى
المرجوحية خالية عن النهي لكن الاشتمال هذا اذا كان المرجوحية معلومة من الدليل الخارجي من اجماع ونحوه كما لعله
المنصوص في المثال المزبور واما اذا كان الحكم بالمرجوحية مستفادا من النهي فلا كلام ببقائها لقيام الدليل
عليها بعد عدم تحقق النهي واما الجواب عن الاول الوجوه التي هو العمدة عندهم فبان دعوى عدم اجتماع
الرخصة والمنع في مورد واحد لفظا انما الكلام متعلق المنع هو الفرد فلم يجتمعا في محل واحد وانما المجتمع هو الامر
والنهي عنه لا الامر والنهي ظاهره الفساد اذ ربما يقال ان الامر بالطبيعة يجوز الاطلاق لا يجوز الاجمال كما
هو الفرض ولذا يحكم بالصحة لو اتى في مورد النهي بحيث ارتفاع النهي الفعلي لعذر عقلا او شرعا ولو كان تعلق الامر
بها يجوز الاجمال لا يحكم بالصحة لعدم العلم بالمقتضي بل بالدلالة الالتزامية العقلية على تعلق الرخصة بالطبيعي فرد
من الافراد ولا يخفى مطلوبية الطبيعة يجوز الاطلاق عن مطلوبية الافراد اذ الطبيعة في مقام تحقق الخارجي هو
عين الفرد لكن فيكف مطلوبيتها عن كون الفرد حاصلا اذن ورخصة والا لم يحصل الامتثال بالجاء في الخارج لا يقصد
بقصد القصد الفرد بالوجه الغير اذا متصف الفرد به اذا كان المقصود في مقام الطلب هو الفرد لعموم
الخصوصية وليس كذلك بل المقصود في ظرف الطلب هو الطبيعة لوصف وجودها في الخارج ولما كان هذا
المطلوب لم يتحقق في الخارج الا بانضمام الخصوصيات المشخصة اذ في الواقع اذا لكلي اذا لم يتشخص لم يوجد
في الخارج فهي مقام تحققه في الخارج يكون تشخيصا فهذا الموجود عين المطلوب بحسب الخارج وفرده عين بلحاظ
ظرف الطلب وبالجملة ان المطلوبية لها لحاظان لحاظ في ظرف الطلب وفي هذا المقام المقصود هو الجاء الطبيعة
مع قطع النظر عن الخصوصيات وباعتبار هذا اللحاظ الطبيعة هو نفس الفرد ودعوى ان الفرد
مقدورة له اقرب من ذلك فيكون باب المقدمة الواجب فاذا كان المطلوب في مقام الوجود الخارجي هو نفس
الفرد وعينه فيكون الفرد متعلق الرخصة ولا يجتمع هذا مع كونه منهيا عنه بخصوصه ودعوى ان المجتمع في الخارج

وما اشار هذا اللحاظ
لكن وجها عينيا ولي لحاظ
في مقام الوجود الخارجي
هذا اللحاظ يكون وجها تجريبيا
مستفادا وجوبه من المقدمة

في الخارج هو المامور به والمنهي عنه لا الامر والنهي غير معصومة بملاحظة ما سبق من ان الطبيعة عين الفرد في الخارج
وذلك ان الطبيعة اذا كانت متعلق الطلب يكون ما هو عينه في الخارج فيرخصه والا تكليف يتحقق الامتثال غاية الامر
ان يكون امرها مستفادا من الخطاب الشرعي والامر من العقل الكاشف عن الشرع المقدمة الملازمة
والامر ذلك اجتماع الرخصة والمنع في مورد واحد ممنوع بداهة سبق ان الفرد ليس عين الطبيعة في الخارج
لو اخذ مقصودة امرها للافراد والمحمول انما جاء من قبل مقدمة امرها للافراد والمحمول انما جاء من قبل
الاتحاد الوجودي وما فرع تشتمل من انه لا مانع من الضاف في المقدمة ومقدمة تهيئة اذا لم يكن مخصوصة في الحرام وفيما
اذا كان وجوبها مغايرا لوجوب الاخرة الخارج لا في شمل المقام اللهم الا ان يقال ان الفرد غير متصف بصفة
الوجوب بل هو حرام فيرد ولهذا يمنع عن الطلب من حيث الطلب التحريم المانع من تعلق الطلب الايجابي به لكن تعلق
الطلب التحريمي به لا يستلزم بقبح الطبيعة ولا يكون كاشفا عن كون متعلق الطلب الايجابي هو ما عدا الافراد المحرمة
لكن هو كذلك اذا تعلق الغرض بفرد خاص في الصلوة والامر بنفس الكلي يختلف حتى صدق لا يصدق في الدار المغصوبة
على ما تقرر تحقق الطبيعي بحقيقته اثم ولذا لا يحكم بالفساد في صورة الجهل والنسيان بل هو مانع فهو حرمان
الطلب لا صرف المقصود لو في الفرد المحرم وبعبارة اخرى ان الطلب قاصر لان المقصود الواقعي مقدمة هذا الفرد
المحرم وهذا هي نظيرة الواجبات التوصلية كما سبق توضيحه في منزلة مقدمة الواجب فاذا كان النهي عن توجه
بتقييد متعلق الامر كما هو مورد بحث في اطلاق مادته فيقصد الفرد المحرم يصير المقصود والمطلوب
مطلوبا بالفعل لوجود المانع الفعلي وهو النهي كما يصير الفرد المباح المقصود والمطلوب لوجود حصول المقصود
يسقط الطلب كما هو كذلك في التوصليات ودعوى التفكيك بين حصول المقصود والمطلوب وان الاول
يحصل بالمحرم دون الثاني فانه يتم في الواجبات التوصلية بالفرد المتعلق بالنية القربية واما في التعبديات المفتقرة
اليها فلا لعدم امكان التقرب بالمحرم وحصول الفرق فيما هو موقوف على تحقق فعل التقرب الذي لا يمكن تحققه بفعل
المحرم يمكن دفعها بان نية القربة كما يحصل بالفعل المباح كذلك يحصل بفعل شيء يحصل به مقصود الامر بالطبيعة
مقصود الامر ولا يحتاج الى القربة التي يتوقف عليه والانصاف ان هذا الوجه ليس بشيء ولا يمكن تصحيح العبادة
بهذا الوجه كما لا يمكن بالتصحيح بالطلب متعلق الامر بالطبيعة المطلقة ومتعلق النهي الفرد بوصف الخصوصية اذ
من الواضح ان الطلب الايجابي كما لا يجتمع مع الطلب التحريمي مع فرض وحدة المتعلق كذلك لا يجتمع الارادة
الناشئة عنها الطلب مع الكراهة الناشئة عن النهي والتفكيك بين المطلوب والمقصود والحكم بصحة العمل

الطلب المتعلق بالطبيعة المطلقة

باعتبار حصول الثاني فهو الاول بعين العبنة المقصود من المطلوب غير ظاهر الوجه بين الانتفاء فهو ربما يكون المقصود
اعم من المطلوب والحصول بسقط المطلوب لاستحالة تحصيل الحاصل كما هو ظاهر في جهة من الاسباب لكن لا اطلاق كما
لا كما قيل على كون الغرض اعم وفيه تحقيق اما الطلب خارجي وما سبق سابقا فان الاصل في مقام دوران الامر بين
التعيين والتوسيع هو الثاني نظرا الى الاطلاق فهو في مقام عدم الانتفاء بالنسبة المقرب في حصول المطلوب كان الاطلاق
يرفع الاشتراط بهذا الشرط ولا يصح ولا اطلاق يقتضيان الانتفاء بسقوط المطلوب بفعل الجزء المحرم كما لا يصح ولا
اطلاق يقتضيان سقوط بفعل الجزء المحرم في حقه لوازمها الواجب التوسيع بسقوط المطلوب بالحرام وبفعل الجزء المحرم لا لازمه
الغير المنفك عنه عدم الانتفاء بالنسبة المقرب وما يظهر من كلام صاحب الفصول من لوازمه يمكن ان يتسامح منه ولو
اخذنا الواجب التوسيع هو ان الاقتران فلو اريد الاصل بالنسبة اليها عدم اجراء حكم التوسيع من الاصل في
الامر بالنسبة اليها فلا يكون تقريرا حجة اما لوجوه اولها المرجع ما تقدمت اليه الاشارة في رد استدلال
المجوز ولا تقريره بوجه واضح ان متعلق الاحكام وان كان هو الطبيعة لكن لا ريب ان الطبيعة انما تتعلق بها
الطلب باعتبار الوجود الخارجي والطبيعة الموجودة في الخارج هي الافراد فمتعلق الطلب بها يجوز اطلاق لا يجوز الاطلاق
كما هو الفرض يدل بالدلالة الالتزامية العقلية على ثبوت الرخصة بالنسبة الى الافراد على سبيل التخيير وفي جنبها الفرد
المحرم فيلزم اجتماع الرخصة والمنع في محل واحد وهو فاسد كما تقرر فيه ودعوى عدم الرخصة بالنسبة الى الفرد المحرم
الاطاعة لعقله باعتبار انطباق الطبيعة عليه لا تعقلها وجه صحة اصلا وكيف يمكن الاستناد المطلوب
عدم ثبوت الاذن بالنسبة اليه كما ان دعوى ان التخيير في المقام بالنسبة الى الافراد عقلي وهو جواب
مجرد الحكم الوضعي الذي يصح اجتماعه مع الحرام لا الحكم التكليفي الكاشف عن الحكم الشرعي واذن
الشارع لا يصلح منعقلها اذ تحقق الاطاعة بالفرد المحرم تحقق الرخصة من قبل المولى فلا يكون توهم
ان ثبوت الرخصة بالنسبة الى الافراد يستلزم اتصاف الافراد بالوجوب التخييري كاتصاف
الطبيعة به ويسري حكمها اليها كما يسري الاوصاف العارضة على
الطبايع من حيث هي هي من الحلال والحرمة ونحوهما
الى الافراد الخارجية وكما يسري الاحكام الوضعية
من الصحة والفساد كما يسري الاذن والاباحة والرخصة
اذ الطبيعة عين الفرد في الخارج كما اعترفت فاسد جدا بل

هو

هو مغالطة صرفة اذ يتم هذا لو كان الطلب الايجابي المتعلق بالطبيعة قابلا للسراية وهو غير صالح
لما ليس الامر فيه شيء سائر الاوصاف او شيء الوضعية كيف ولو كان صالحا فالاذن هل راجع
ذلك الى العموم الاستغراقي بالنسبة الى الافراد ولا الى العموم البدلي ووجه عدم السراية ان الملحوظ في مقام
الطلب الموجود الايجابي بها هو جهة الوجود وحكمها باعتبار هذه الجهة لا يسري الى جزئيات افراده والاذن في
ذلك الجامع بالنسبة في جميع الافراد او الاذن الجامع بين الفرد الكاشف من الشرع لا الاذن المستفاد من الخطاب
الشرعي ودعوى كون الطبيعة عين الفرد في الخارج يستلزم عروض تلك الصفة وحكم عارضين على الطبيعة
عليه على نحو عروضها عليها انما تتم لو كانت الطبيعة عين الفرد
الخاص وليس كذلك بل كما هي عين ذلك الفرد كذلك عين الفرد الاخر
ومن هنا اتصفت الافراد بالوجوب التخييري والطبيعة بالوجوب العيني وبالجملة
ان الاشتراك في الاذن ولا ريب انه يحصل بايجاد الفرد فيكون الفرد محل الاذن فلا
يمكن ان يكون محل منع ايضا ثم غير خفي عليك ان ما ادعيناه سابقا من ان الطبيعة عين الفرد
انما هو في الوجود الخارجي اظهر والا فالمطلوب غير متوقف عليه اذ لا تتفاوت الامر
فيما ذكرنا بين كون الفرد عين الطبيعة في الخارج او مقدمة لها او كون الطبيعة جزء من الفرد وكانت
مرجع التشخص الخارجي بعوارضه ثانية اذ مناط الامتناع هو اتحاد الوجود وعدم امكان اجتماع
الامثال من عدم امكان اتصاف الموجود الخارجي بوصفين او الكيفين المتضادين وثانيها ما ذكره
بعضهم وهو تقريب الوجه الثاني بنحو آخر وان ذكره بعضهم وجها مستقلا لكن ظاهره غير خال
عن المناقشة ولذا عدلنا عنه وقررناه على النحو المزبور وملخصه ان الامر تعلق بطبيعة وتعلق
بطبيعة اخرى وقد اجتمعا في مورد واحد فيلزم من اجتماعهما اجتماع ذينك الطبيعتين المتضادين
في ذلك المورد وهذا باطل وفيه ان ظاهره تسليم سراية الطبيعتين المتعلقتين بالطبيعتين الى ذلك
الفرد وهو محل المنع وسنده عام ويمكن ارجاعه الى ما ذكرناه فتدبر وثالثها ما ذكره
بعضهم وهو ان الاحكام الشرعية وان لم تتعلق بالافراد بالذات لكن بحسب مدلول اللفظ لكن
يرجع اليها بالاخرة باعتبار ان تعلق الحكم بالماهية انما هو باعتبار وجودها الخارجي وحصولها
في ضمن الافراد واذ من المقرر من ان الطبيعة الطبيعية غير معتبرة في شيء من العلوم

والمقصود في المعرفة حال ما وجد او يوجد في الخارج فتعلق الحكم بالماهية يرجع
الى افرادها كما نصوا عليه في تقرير دليل الحكمة في المفرد المحلى باللام مثل قوله تعالى احل
الله البيع قالوا ان المفرد المحلى باللام وان كان حقيقة في الجنس لكن اذا تعلق به الحكم الشرعي
لا يراد به الماهية من حيث الوجود هي هي لعدم صلاحيتها للاتصاف به بل يراد به
الماهية من حيث الوجود في ضمن الافراد ولا يراد به الفرد المعين او غير
المعين لانتفاء تحققه في ضمنها فيكون المراد به العموم وفي الحقيقة القضية قضية مهملة
ترجع الى العموم بملاحظة دليل الحكمة والمراد من تعريف الجنس في الاغلب ذلك المعنى دون
تعريف نفس الماهية من حيث هي كما في القضية الطبيعية كقولنا الرجل خير من المرأة فاذا كان متعلق
الامر هو الطبيعة من حيث الوجود في ضمن الفرد او فرد كان كما هو قضية قولنا الاطلاق متعلق
النهي ايضا ذلك لطريق العموم الاستغراقي يلزم ان يكون مادة الاجتماع مطلوبة
الفعل والترك فيلزم اجتماع المتضادين في مورد واحد فلا بد اذا من الالتزام بعدم
شمول الامر والنهي لكليهما مادة الاجتماع ورفع اليد من احدهما وهو المطلوب
نعم لو صح تعلق الاحكام بالطبائع حتى يكون القضايا المستفادة من الشرع قضايا
طبيعية لم يكن هناك مانع لاجتماعهما في متعلق الامر والنهي وفيه ان ظاهر هذا التقرير
ان الحكم المتعلق بالطبيعة يسري الى افراد في الاحكام التكليفية
كالسري الى افراد في الحلية والاحكام الوضعية وهو ظاهر الفساد
لكن الحكم المتعلق بالطبيعة انما هو الوجوب
العيني وهو غير موجود في شيء من
افرادها وليس الامر كذلك في الحلية
والاحكام الوضعية ونحوهما من لوازم
الطبائع وما ادعاه من عدم تعلق الاحكام الشرعية



عصيانا ثم الظاهر من جملة منهم الاكتفاء بهذا خاصة في دفع المحاذير وبعضهم لما رأى انه غير كاف ضم اليه شيئا آخر
وهو ان الواجب من المقدمة هو الموصلة وبهذا دفع محذور اجتماع وجوب ترك الحرام من باب المقدمة للحقه
مع وجوب نفس المقدمة وقد تقدم اليه الاشارة وبعضهم ضم اليه ان النهي الغيري كما مع وجوب المقدمة
المقدمة فيه وبعضهم قيد به خاصة في دفع المحذور وادعى ان اتصاف ان واحدا منها غير كاف بدلا به في دفع
المحذور من تجويز جواز ورود الامرين بالضدين على سبيل الترتيب مضافا الى ان الواجب من المقدمة هو
الموصلة ومع وجوب اصل المقدمة لو وجب المقدمة التركية او تقديم اجتماع الحرمة التعيين من الواجب الاصلي
ودفعت ان كلا منهما ظاهر من كلام جماعة من الاصحاب وقد تقدم الكلام في جميع هذه الامور سابقا لكن
لا بأس بالاعادة في بيان الوجه الذي يرد المسلم عنه من القول غير ان جهدي على حسب نظري القاصر وفكري
الفاتر في تصوره وقد ثبت هذا مضافا الى ما يظهر في كلام جمع عدم اقتضاء النهي الغيري الفساد في المطلوب
نعم ارتباب فنقول ان الامر الغيري في تعلق الامر بالضد والترك ليس لا يلزم التكليف بالمحال لما
في الامر بالضدين في ان واحد لاجتماع الراجحية والمرجوحية او الامر والنهي في ترك الواجب وشيء منها
غير لازم اما الاول فلان لزوم التكليف بالمحال انما يتجه اذا كان الغرض حصول الضدين معا وعلى كون
الاجتماع في الوجود الخارجي واما اذا كان الغرض حصول احدهما او لا وكيفية مطلوبية حصول الآخر مترتبة على تركه
فلا يستحيل ضرورة ان الامر بالضدين ليس كالامر بالتكليف بالنقيضين لكن يكفي وجوب
احدهما مثلا في وجوب الآخر على كيفية امر التكليف فلا دلالة على وجوده وعدم غير متصفة بصفة المجبورية مع
ملاحظة اتصاف وجود الآخر بها ضرورة ان وجود كل منهما متصفة بصفة المجبورية في ان اتصاف الآخر بها
كما هو مقتضى الاطلاق مثلا الامر بالصلاة يمكن التكليف في الجنس بها لكان كل واحد منهما متصفا بصفة
المجبورية والمطلوبية من الوجه في الجنس ليس لا عدم يمكن التكليف في هذا الضدين عنه الاتصال بالآخر
ولا على هذا اصل الكلام على الجنس ولا يرد على هذا الامر محقق كما له الشاغل عنه ودخوله عنه يمكن
في هذا الآخر فتقرر القاعدة الاتفاقية في تقييد المطلق كما له الشاغل عنه وبالجملة الذي يقتضيه النظر في
الامر بالضد عن الخلو عن الشاغل ويريد الامر بالضد المطلق بخلاف ادعى فرض عدم الاشتغال به لورود
اختياره لا ترتفع صفة المطلوبية عن الآخر ولا يمكن الامر الناهي المتعلق به بعينه لورود الامر

الامر المنع على المضيق لعزال الاطلاق اذ لا مانع في مطلوبيته لاعدم التكليف للمكلف في اكثر من الله تعالى
بالمضيق دعى فرض عدم الله تعالى - والعلة بمراجعة نفسه فاي مانع في وجود الموسع وهذا
الوجه يمكن تعلق التكاليف المتعددة باهل متفاوتة ويترتب على ارتكابها استحقاق الذم والعقاب
في آن واحد وما يؤيد ذلك عدم اعراف التكاليف الكثيرة بهذا النوع امرا مستهجنا
بل يمكن ان يقال ان نظير ما ذكرنا وارد في الشريعة الغراء في تزاحم الحقوق وتعارض الاحكام
التي حكم بالتخيير بينها في باب العتق كما في اطفاء الحريق او انقاذ الغريق اذ لا شبهة في كون كل
من ذينك الواجبين متصفا بصفة الجهة والمطلوبية على نحو التصاف الاعراض بل بها متصفان
بها في حال التعارض على نحو اتصافها بها في الخلو حالة عن العارض فاطلاق الجهة والمطلوبية
موجودة في تلك الحالة والفرض يجب بهما كان الواجب على المكلف بحسب واللازم
عليه عدم ترك شيء منهما لله تعالى العقل لا يلاحظ عدم قدرة المكلف عليه وعجزه عنه حكم
بعد ذرته ترك الله تعالى لعصيانه عنه الله تعالى بالذم وفيه تخيير المكلف بينهما بعدم الله تعالى
بالذم وهذا التخيير هو التخيير الذي جاء في عتق العبد في حسم التكاليف والمراد بالتخيير هو التخيير
لا التخيير المتعارف في الجمع بين الدليلين وهذا التخيير غير موجب لتقييد الاطلاق وغير خرج شيئا
في الواجبين عن صفة المطلوبية الواقعية الواقعية لعزال الاطلاق وكذا العقل فالواجب عليه
امران وكان احدهما اهم في نظر الشارع اذا امتثل وجب تقديمه على مقابله ولا يوجب
خروج الثاني عن صفة المطلوبية مطلقا ولازم ذلك يكون ترك الواجب الغير الاهم مطلوبا
لعزال التخيير عنه فرض عدم الله تعالى بالذم ومعاقبا على تركه كما يكون معاقبا على ترك الاهم
فعند تركهما يترتب عليه عقابان كما صرح به جملة في ابواب هذا القول اذا عرف الحال
في المقامين لا فرق بين الموسع والمضيق ولا فرق في كونهما في قبيل الاهم وغير الاهم فيحكم
بكون الموسع مطلوبا بنحو الاطلاق كما هو قضية ما له الامر به وبقية ذلك الاطلاق بسبب ورود
الامر بالمضيق المضاد له كحالة الاشتغال به وبقي غير هذه الحالة تحت المراد الامري ودخل تحت

الحرقتين وانقاذ الغريقين من الغرق

تحت الخطاب بعد فرض خلو المكلف عن الاشتغال بالامر المضيق ولما كان الامر به متحرا عنه المولى لا
يكون مرجوحا تحت خطابه فعلا الا ان المعقل يعلم كونه مرادا على فرض خلو المكلف عن الاشتغال فعلا
ولعل هذا مراد كاشف الغطاء وبمقتضى ذلك من مقتضى الخطاب لا من وجوده تحت الخطاب
واما الثاني فالجواب عنه بما بعد حفظ ما مر فلا اذا اتحدت كما يجوز اجتماع الامرين با
بالمتضادين كذلك يجوز اجتماع الامر والنهي وان المنع هو الجانب الذي صار يحترم مقدمته واما الجانب
في تقدير حصولها كما في المقام فلا بأس به واما الرابع فيقضه ان الحرمة التبعية غير منافية للوجوب
الاصلي والجواب عن الاول ان الفرض في اجتماع الامرين بالمتضادين في ان واحد في الصورة
في المضيقين واما في الحقيقة ان كان محرما واجتماع الجهتين فلا يتابع القول به اذ وجود غير الاهم
قبيحا في صورة صورة تعارضه بالاهم وكذا وجود الموسع في صورة تعارضه بالمضيق لكن مجرد
هذا امر مستمر في الحكم بالصحة اذ هي عبارة عن مطابقة الاتيان به للمأمور به للامر الفعلي ما حقق في
محله من ان الصحة والفساد تابعان للامر والنهي الفعليين وان كان المراد به انهما مطلوبان
بالطلب الفعلي ففيه انا لا نتحقق صحة ودخول ان اصرها مطلوب عند عدم وجود ان فرض صحة
عدم الاشتغال به فيها ان هذا المقدر غير رافع للمحذور اذ نتكلم في ذلك بعد تجويز هذا المقدر فلا
يرتفع التكليف عن اصرها ولو بتسليم المخالفة لمجرد اللزوم على عدم الاتيان به لا يرتفع لزوم
تكليف ما لا يطاق ومن هنا ظهر فساد دعوى تعدد الخطاب والعقاب في صورة ترك الاهم وغير الاهم
في المضيقين اذ هو تابع لتحيز الامر بها وهو في محل المنع على انه لو تم هذا في صورة تعارض الاهم لغير
وغير الاهم فاللازم الالتزام به فيما اذا لم يكن اهم في البين اذ غاية ما يقتضي العقل على حسب ما ذكره
هنا ان الحكم بالمعذورية في ترك المضيقين انما هو في صورة الاشتغال باحدهما دون
الاخر واما في صورة عدم الاشتغال بهما بالمرة فلا يحكم العقل بالمعذورية مع انه لم يلتزم احد بتعدد
العقاب في هذه الصورة بل حكموا بالعقاب واحد على ان هذا حكم خلاف وفاق الاصحاب
في كل باب من الابواب اذ لم يجز احد منهم حكم في صورة الكفارة مقدمة الواجب في الحرام بتعدد
التكليف فلو كفر التوضؤ في الاعتراف بالاباحة الحرام لم يكن احد بتعدد التكليف مع ان ما
ذكره في المتن وهو جواز الامر به فرض اللزوم بالمخالفة موجود فيه فهو بالجملة هذا المسلك غير مهدود في

باب في الاولويات في هذا الباب ولا في باب تزاحم الحقوق وتعارض الواجبات ولا في باب تعارض
المعذرة الواجب في الحرام وجوبية كانت المعذرة او عدمية ووجه ان تعارض الواجبات في
حكم الاصحاب بالتخيير فهو مع عدم وجود الاهم في البين في هذا الباب لا محصل لها اذ الغرض منه
بقاء مطلوبية كل واحد من المتعارضين في حالة تعارضهما انهما متصفان بالوجوب العيني الى ان
التحقق كلام بعد ورثه في ترك احدهما في باب التخيير في حالة الاشتغال بالاخر بعنوان عدم القدرة
على الامتثال بهما ففيه انه لا نفهم الفاظ الشيخ بالوجوب العيني مع فرض عدم القدرة بالاخر
وان كان الغرض مجرد بقاء المطلوبية فلا ينافي القول به والمراد بالتخيير في تعارض الواجبين
كما حققناه في باب تعارض الادلة هو التخيير في مقام الامتثال ومرجعه الى ان المحقق كلام بعد
ملاحظة تساوي الواجبين في نظر الولي بل الطلب الصادر منه في الواقع بالنسبة اليهما هو الطلب
التخييري لا ان عينية الطلب باقية بالنسبة اليهما ولا يوجب ذلك استحالة الامر من خطاب واحد
في كثير من نسخ كما قد يتوهم وان شئت توضيح الحال فلاحظ ما ذكرناه في باب تعارض الادلة وهاهنا
ظهر الجواب عن الثاني والثالث ولا يحتاج الى الاعادة وتحقق الكلام انه لو تاملنا مرة بعد اخرى
وكرة بعد اخرى لكنه وجها لتصحيح ما في تلك الجماعة الذين يجوز الامر بالضد مع فرض عدم
التمكن على الامتثال بالضد الاخر كما ان ما ذكره المحقق الثاني في ان مرجع اجتماع الامر بالمحقق
مع الامر بالموسع الى وجوب تقديم الاول على الثاني لان الترتيب شرط في الصحة مما لا تحقيق اذ
ان ما ذكره هؤلاء الجماعة واخذ هو لا آمنه فقد سمعت ما فيه او وجه اخر بل يكفي غرضه ان
التقديم واجب لقدر وهذا لا ينافي الحكم بالصحة في مخالفة الترتيب فيه ان تقديم المعذور والتاخير
اولا ليس امرا مباينا لنفس الفعل فلو وجب التقديم لا يكون تركه وهذا ينافي مطلوبية تركه
لو مستلزم الى وجود الاخر وما ذكره في المحقق مما يستلزم الحكم الاخر الى الحكم
فيها وصحتها مع مخالفة الترتيب عند العجز الصحيح فيه ان لا ان كفى الاخر فيه للوجوب غير

نسخة م

الترتيب

معلوم كيف يكون كلام الاصحاب حيث يفهم الاصحاب صحتها مع عدم الترتيب كانشاء عن اسبابه وما بينا
على فرض تسليم انه للوجوب كيف عدم وجوب اغماله المناسبة مع مخالفة الترتيب الواجب
بانشيا عن صحتها الواقعية حتى يكون الزيادة وجهة على ما يكفي فيه غير معلوم لاحتمال ان يكون الثاني
به غير مطابق لمامور به الواقعي ولكن صار ذلك سببا لهاط الى مورد ولا يكون منه عقد وهو
احد المحدثات في مسئلة الجهر والاخفات والقصر والاتمام ثم الظاهر انه لا فرق في عدم جواز
الامر بالمتضادين بين كونهما واجبين او مندوبين او مختلفين ولا خطة الترتيب غير فيه
في جميع هذه الصور وما ترى من وجود مسائل كثيرة متضادة في الشريعة الغراء فالصحيح فيها ما هو
الصحيح في تعارض الواجبات الى ان يوجد اهم يتبع في الحكم بالتخيير نظرا الى ان الاهمية غير مرجحة
في الاحكام وبات لم يجب افضلية الاشتغال به ولا وجوب العين ولا الرخصة اكثر المستحبات
على كونه مستحبة ومن ذلك ظهر فساد ما ذكره الفاضل التوني في جواز اجتماع الامر والنهي في
الوجود في المتعلق معه بالكلام الامتثال بالواجب بترك المنهي اذ مناط الامتثال هو ترك
تعلق الكتاب بامر غير مقدور وهو موجود في جميع هذه الصور والامتثال في وجود الامر
وكذا ما ذكره في نسخ مرجحة الاهمية في الواجبات الفرع في فحص الشيء واما الرابع ففيه ان المراد
بوجوب المقدمة ان كان ما عليه المحقق الكوني وارجاع وجوبها الى وجوب ذيها وان كان
وجوب وجوبه بنيا تابع الى ذي المقدمة واخرى الى المقدمة وبملاحظة الاول يصير اصليا وبملاحظة
يصير تبعيا فعدم دلالة النهي المستفاد منه على الفساد مع الامر بالمقدمة حقيقة بناء على هذا المعنى
حتى وجب الاتي بالمقدمة لفساد في العبادة لكن هذا خلاف فتاوى جماعة وارباب هذا القول
لم يكن خلاف فتاوى كلام وان كان المراد به ما ذهب اليه الاكثر كما هو الظاهر في ان وجوبها
لوجوبه فلا يسانه موجب للفساد او تعلق الفساد هو بدل النهي في غير فرق بين كون
الدال القول او عقلا كانت الدلالة عليها اصلية او تبعية كما سنفصل الكلام فيه هذا كله

انما اعتبر في رفع المحاذير المقدمة المترتبة على الحكم بصحة الضد ملاحظة طبقا المقدمتين واما الرفع بالمقدمة
الاولى خاصة فالظاهر انه محذور اجتماع الامر والنهي في ترك الموسع غير مرتفع بذلك ولذا صرح
هذا ارادة بعض ارباب هذا القول لعدم الفرق عنه عموم وجوب المقدمة الغير الموصلة وقد تقدم
بيانه وما يرد عليه وصيغها ما نقل عن جماعة في انه لا يجوز اجتماع الامر والنهي من الامر الغيري صلى
كان او تبعيا وانما الممتنع اجتماعهما من الامر النفسي ثم علة منهم المحقق الامر النفسي وقد يفهم
انه كان مشروطا بمخالفة النهي واحتمال ذلك البعض وذلك وجه اجتماعهما من ملاحظة هذا القدر فا
الجواب عنه ما سلفناه سابقا وملخصه ان الذي من اجتماع النفسيين انما هو ما تنافيا
مقتضاهما وعدم كون الشيء الواحد مامورا به ومنهيا عنه وهذا المحذور غير متحقق بالنفسيين
بل يجوز فيهما وفي المختلفين وفي الغيريين بل لا تفاوت الحال في عدم جواز اجتماعهما
بين القول بعدم جواز اجتماع الامر والنهي في امر واحد في ذهنين كما هو الحق وبين القول
بجوازه اما على الاول فواضح واما على الثاني فلان في قال بجوازه انما يقول به في غير الحركة
وهذه المقام غير موجود لظاهر ان المامور به في الامر النفسي عين المنهي عنه بالنهي الغيري وحركة
النفسية والغيرية لا يحتمل الامر والنهي ولا يختلف هو فيها لا يجب لغاية في متعلقها
ولا يجب الاعتبار على انه لو جاز ان يجتمع الوجوب مع الحرمة الغيرية لجاز ان يجتمع الحرمة النفسية
مع الوجوب الغيري اذ لا يفرق بينهما بين القائلين مع ان لما هو من الدقائق على ان
في الحكم حيث مضرا على وجه الدقة لا يكون في رفع المحذور وجوب المقدمة بغير الفرد المحرم دا
الحظوة بفعله والحاصل بعد تسليم ان متعلق الامر والنهي شيء واحد وكان تعلقهما به على وجه
الدقة لا يكون في رفع المحذور مجرد الغيرية والنفسية لما ان يلزم وجوب في الوجوب
الغيري متعلقا عن غير مغاير لوجوب اصل الطلب وهو علة الفرق والوجدان وصيغها

النفسي

ومنها التمسك بالاجماع والسيرة كما ادعاه كاشف الغطاء قال من تتبع الفقه رد بعض النظر والسيرة
المستمرة في زمن الشارع المختار فالمتمة الذهاب بين في زمن اولهم الى هذا الزمان على عدم ان القول
بالفساد ولم اعثر كفر ولو بنى على ذلك لعدت عالمات الكثير الب ولعدم خلاف من حق تحريم
نطاب في نفقة او دين لو حق جنايته او حالة كتب او واجبة لبعض الاسباب وان الاقدام
على اكثر الما فرين الاخر قال قلت وغرضه ان الوجوه المذكورة للحكم بالفساد
وجوه لا يعتبر بها لانها شبهة في مقابلة الضرورة والاجماع لا يعتبر لعدم التحقق في
الحقيقة هذا مع اجلاء امر مقتضى القياس وعلى اما مع السيرة فانها لعلها تاسيسة على عدم
العمال وعدم مبالاتهم في امور المعاد كالشبهة عليه تركهم الواجب المحقق الذي يدرك في حرمته
كراهة قبل لصحة الصدام لا انه فرق في ترك هذا الواجب او واجب اخر وبالجملة الاجماع
لا يعتبر كونها كاشفة عن رضا المعصوم لا اعتبار فيه ولعله ملاحظة تسامح في الامور الشرعية
او كثيرا ما نراهم يفعلون الحرام مع علمهم به وتيسر ترك الواجب كذلك وبالجملة والتاريخ
لهم لا يكشف سيرتهم عن رضا المعصوم والاجماع فان كان المراد به الاجماع الحكائي فقد سمعت
ما فيه وان كان المراد اتفاق ارباب القادر فيه ان الشهرة غير متحققة وان اوجاع
لبعضهم فضلا عن الاجماع الظاهر فان تسليمه ملاحظة اقوال الفقهاء في مسئلة المضايقة والمواسعة
قال السيد والمرتضى واخر ايهما قالوا بعدم جواز الصلاة من اشتغال الذمة بالفائتة
وعمدة ادلتهم اخبار الذي بالتي الذي عن الصدق من ليس لهم دليل لهذا بين صريح به جملة
منهم المرتضى والحلبي بن محاسن انه لا يجوز فسد قبح ما ورد الى القبح حيث قالا في
تقام رد قولهم بل الامر بالفائتة وصرح جملة منهم بحرمته على المنافيات لا يصلح هذا
بين ربما الظاهر في المحقق والعلامة تسليم هذه القاعدة فانه في تقام رد
قولهم بل الامر بالفائتة على الفور بانه يستلزم ترك الجمع العظيم وهو

البرهم

عدم الشك على شيء من الأشياء الا بالنوايات الا الأمور الضرورية دال لديا على الأنس الله
قدر الضرورة ولشيء الله في كشف الرزق الضروري لذلك اليوم وكل ذلك نفي بالاجماع
اذ الظاهر ان المقدمة مسلمة عندهما واما يكذان الامر بالكلية القول باقتضاء الامر
بالشيء النهي عن الضد الخاص قول معروف بين الفريقين بين القدماء ومن نظر منه في الشارحين
الوحدة في قواعد ومسئلة الدين والشهيد في الذكرى في بحث الكلام من الصلوة والذي يسب
وصاحب ذخيرة ولنه كراوحه ما قال في التنقيح عن محقق الحكم لصحة الضد لعدم الاشارة
بعزان الاصل الجميع الجزء المعتبرة وغيره في الظاهر في كلمات العلماء وبين الكفاية
الضد المنهية جملة منها على القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد اما لعدم كيف تركت
الضد مقدمة لفعل المأمور به او غيره وجملة اخرى غير منهية عليه ويرد يتم المقصد والمرام
تقول ان الى في الصحة اما تعلق الامر بالمضادين في ان واحد كما اشار اليه الشهيد
ولد تقادت الحال في ذلك بين القول بوجوب المقدمة امره واجتماع الامر والنهي في واحد
شخص كترك الازالة في الحال المعروف بنا على القول بوجوب المقدمة حتى الكيفية فيها
او الامر بالشيء حال تحريم مقدمته ولتقادت الحال في ذلك بين وجوب المقدمة امره او اجتماع
الامر والنهي فيه بنا على القول بوجوب المقدمة وما الظاهر في كلام بعضهم في ان ترك الضد المنهي
مقدمة لفعل الواجب الفوري ولد ريب ان هذا الامر بالوسع متلزم للذول في فعله والذول
في فعله مستلزم للذول بترك مقدمته الواجب المطلق وهو تصريح في الامر لقولها بالذول
ترك مقدمته وهو صحيح كما مرت الاشارة اليه لاستلزامه الرجوع عن الامر بين المقدمة
او استقصاء والعينية او ما الظاهر في كلام الميرزا وارد في الرسالة في ذخيرة حيث قال
بدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص لا لذول عن ترك الضد مقدمة لفعل الضد

اما النهي عن ترك الازالة: ق اما دعوى الاتفاق فلا كلام في صحة كفاية خلاف الغرض وعلى الدول لا
لا يتعلق الامر بها من الكفار مقدمة في الحرام اجتماع الامر به في باب المقدمة للصلوة والنهي عنه لحرمة تركه
في نفسه في مورد واحد فان قلت ان النهي انما تعلق عن ترك مطلق الازالة فيه اسد حيث حيثية
الاطلاق صار متعلقا للنهي والامر به انما تعلق لحصة كونه موصلا الى الصلوة لا مطلق اذ لا تقتضي الامر
بالصلوة لا الجابه لهذه الحيثية وفيها دال كما يجب المصداق المذكور لكونها منافيا في الواجب
كما لا قائم ان ثم ولبه ملاحظة جهاد الاعتبار صار مورد النهي غير مورد الامر فلا يلزم تلت اعتبار المتعلق لا يكفي المورد
الخارجي متعددا فمحذور الكلام مورد الامر والنهي ق على حاله اذ في الواضح ان الامر الاعتبار لا وجد له في
الخارج والتغاير الحاصل عنه لا يوجب جواز تعلق الحكم لشيء وامر على القول بجواز اجتماع الامر والنهي
والنهي كيف والا يرتفع التركيب لفقيه الموصلية في مغايرته لمطلق الترك لا يرتفع لعدم كونه بعنوان
ايضا في المغايرة فيجوز تعلق الطلب الامر المغاير لمطلق الترك وهذا ظاهر الفساد ولسلم التغاير بين مورد
بملاحظة هذه الحيثية فيه ان المنهي عنه هو مطلق ترك الازالة والترك الموصل الفرد واحد افراده فالمحذور
ايضا ق لان حرمة الضد لتستلزم حرمة الماهية بكلية الى حيث الموصلية اما اعتبار غير مؤثر في حصول التغاير
كما هو الحق فالمحذور ق والى حيث اما واقعية وقف الى تعلقه ترك هذا الفعل يجب الترك
نفسا الى الحسين يجب الواقع فالمحذور ايضا ق اذ الحسين متعلق الطلب الغرض فلا مورد الطلب
الامر ثانيا الى هذا المسلك لم يقدح في له بالفقه بالتركية بين كون الامر بالشيء من الكفار مقدمة
في الامر الحرمي المحرم كما لا كفر الاشراف الامر في الامر الحرمة ولا يتغير التغاير بحسب الحيثية
لا تمشي في الروك الامر بين الحرمة الاشراف المطلق وان المقدمة وما المتعلق الكلي الامر بالشيء
يحرم مقدمته بحسب الحيثية الحدي الترخيص بترك المقدمة كما هو نقض الحدي الامر بالازالة
في فعل في الحج يحتمل ملاحظة ذي المقدمة بحسب العرفي على القول بعدم وجوب المقدمة فيجوز
او ترتيب التوقف على مقدمات وجوب المقدمة لفعل ضد الضد في القيام بالقضاء في مقدمة الواجب
بين المقدمات العدمية والوجودية فيختار الوجوب في ان غيبة ذي الدار والسفر في ذلك ولنقل
المقدمة يدل على وجوب المقدمات العدمية لان الظ في وجوب المقدمة كما هو سابقا هو ملاحظة
ان عدم وجوب لعدم تعلق المقدمة في الخارج واستناد ذاته الاذاتي فحكم العقل بمنعه فيه تعويضها

تفويتها لا فضاء تفويتها الا تفويته الذي هو المبغوض حقيقة فلو فرض عدم استناد ترك الواجب
اليه بل الى امر اخر فليس هو بمبغوض بل المبغوض هو الذي يستند اليه ترك الواجب وا
المقدمات التركية كعدم الازالة الذي هو مقدمة لفعل الصلوة او ترك الصلوة الذي
هو مقدمة لفعل الازالة مما يستند اليها ترك الواجب بل استند الى التصارف
الذي هو مقدمة عدمي ترك الغير ضرورة ان عدم الارادة سبق في مبادي الترك كما ان الارادة
سبق في مبادي الافعال وان التي في الفعل هي المؤثرة فاعلة فكما ترك الواجب فانما هو وجود الصارف
لا المقدمات التركية فانه يصلح ان يتهر عنه هو الصارف لا نفس ترك الضد وفي فعله
مانع في القادر نفس الضد كالصلوة مثلا لصفة الوجوب لعدم القادر في تركه في باب القدرة لصفة
الوجوب والجواب ان هذا الكلام لو تم لا يثبت التوقف بين القدرة التركية والفعلية بل يثبت
التوقف بين الارادة وغيرها في المقدمات او تحقق الارادة تحقق سائر الافعال بتبعها كما
تتحقق بانتفائها انتفائها فرجع هذا الى القول بوجوب الارادة وحقيقة تركها في بين القدرات
الوجودية والعدمية كما هو الذي ذهب اليه فارس وفاقه غير خفي اذ ما ذكر هذا العدم عنه انما يتم
ان لم لا الكفر وجوب القدرة مطلقا اذ متعلق التكليف نفس الفعل او غيره هو النفس الاختيار
لا نفس الاختيار وما في غيره في الافعال صالح لمتعلق الاحكام الشرعية به وجوبا كان هو ادخرها او غيرها
وليست الارادة في عرض سائر المقدمات التي امر بتحصيلها لا من حصول ذي المقدمة من غير فارقة
عنها وذلك حسن الاختيار وكونه امرا ان راجعا الى الحسن المطلقة وحسنها الذي هو راجع
الى الامور الواقعية ولب ولحق الاختيار حتى يتعلق بها الاحكام الشرعية لو كان الاختيار
غير مقدور فيلزم ان يكون التكليف بالمحال بالمعنى الذي نقول ان التكليف انما يلزم
لو كان ما في حيز الاختيار في الافعال امرا تقريبا متعلقا للطلب الشرعي غير مقدور ولا يضر عدم مقدورية
نفس الاختيار الذي ليس مورد التكليف الشرعي وبالجملة ان التكليف لم يقع في مورد التكليف
وهو الافعال الاختيارية لا نفس الاختيار والاختيار غير اختياري بل لبراهين وص وجوه التقيد

التقيد معلقة الشيخ الاختيار وجيه عصره الشيخ محمد الله تغمده الله بغفرانه في التقيد بين ما اذا
كان من الضد راف التكليف في الواجب عدمه فالترك بالتحريم والبطلان في الاول
ومنع منها في الثاني وملخص كلامه على ما حكي عنه نفي مسائين هو ان الكلام الذي انما يتعلق
بكلام التقيد والشرع والوقف الكلام التهيوية والوصف اليه يجب حين التقيد وجوده وجود
وترك بالتقيد تركه فلو لم يترك الحركة التقيد فلكونه الواجب وبالتقيد فعله عدم التكليف منه كما
المنافات فانه ان كان ما يجب فعله لعدم التكليف في الواجب كالغير الذي في الاول
اتى المتقي لا حاجة فهو محرم كولو قصد الفائتة الحرمة اما لذات الحاجة التقيد عدم الترك
فيما يترتب عليه وان قدر الله الواجب فيلزم وجود الواجب كونه واجب ولا يقتضي
انه الاحكام بالحكم والمصالح هو حجة بالتقيد في ضد الواجب ولا ورد عنهم النهي في
الرجوع في البحر قبل الصلوة في التكليف في الخروج عنه لاداء وغيره وذلك لم يرفع تعلقه
بل كان في جميع احوال الضد ممكن في تركه واداء الواجب كالترك اداء الحق الواجب
المتقي وتاخير الصلوة فانه تكليف في كل حال في احوال ان يتركها ويشتغل عن الواجب
وليس في ضد الصلوة بالتقيد في تعلقه نه عقده وهو واضح ولذلك يلتبس الحق المتقي على الرجوع
فيها فيجوز له الاشتغال كالاشتغال لغيره في الامور القربة في محل تعذر في الكلام الواجب لحرمة
بها النفس وليس في تركه مرغبة في اداء الواجب ولذا فانه يترتب على تركه في ترك الواجب
اذا التكليف ما صدق على القربة بين الحصر كلامه ومرجع كلامه لبه الاحاطة الاطراف الى
وجوب الشيء تقييد وجوب ما يجب التهيوية والوصف اليه ومنه ابقاء التكليف الى زمان الاول
فيجوز ما يجب رفعه في الاستقبال وان غيره والجواب ان كلامه قدس سره فانه موضوع عاد حكما
اما في حيث الوضع فعلى الضد ناخذ في ذلك الضد الفائتة وكيف يتصور الاشتغال بالضد بقاء
التكليف في وقت الاشتغال في الضد الاخر هو الفرق بين الاستقبال وحين بعض ما يجب في
التكليف وبعض ما لا يجب فعله حيث لعدم الفارق ولو صح الكلام ان مفروض الواجب

انما هو فيما اذا كان الواجب مضيقا كادا الدين والفطرة وصلاة العلوة وعلى هذا فالاشتغال بالعلوة يجب
رفع التمكن في ادا الدين في كل جزء من اجزاء زمان الاشتغال به وجب ادا الدين في كل جزء من اجزاء
الزمان غير موجود في الزمان الذي فرغ الاشتغال بالعلوة يجب رفع التمكن في ادا الدين في ذلك الزمان
وان تمكن منه في الزمان الذي يسع قطع العلوة والا لزم ان يقال الامر من فرق ان ادا
الدين موقوف على التمكن كما انه تمكن في الحوالة المتقدمة لا الكلام فلو تمكن يجب في اجزاء العلوة كما
الكبير لبقي له التمكن في الكلام الجملة وادا الدين فليت العلوة وان كانت مندوبة وقلت
يجوز قطعها لاجل الركوب في السفينة المانع في ادا الدين والواجب لمنع تمكنه منه انما الفرق بينهما
ان الاول يجب رفع التمكن منه في الزمان الاول والثاني والثالث وهكذا والاول يجب رفع
التمكن منه في الزمان الاول وان الثاني يسع قطع العلوة فيما يجوز قطعها وهذا الفرق غير مؤثر
في تعلق الحكم والحاصل ان الفعل هنا كان او صار ان الواجب رفع التمكن في الواجب وجميع
افراده موجود والا فكيف يتصور الفرق الموضوع ممنوعة وان في حيث فكيف يتصور الفرق بل يدل
على الحكم بوجوب الترك فيما يجب رفع التمكن ولهذا ذهب جماعة الى التفصيل والتفرقة وان
غير موجود والاول لا يكلم بالفرق اذ في المقدمات في نظر القصر على مدعاه في ضمن تفاوت
بينها كما هو غير خفي على الناظر بتسويه جماعة منعوا المقدمة الثالثة وابطلوا في وجه الى طرق
منها ما نقلت اليه الاشارة في كلام صاحب الحدائق زعم ان الواجب الموسع يجب في الحرام
والنهي فيه غير ممكن في تعلق الامر بالكلي فيتوقف ما عليه الامر في ضمن الفرد يسبقه على ذلك التحقق
السيد صدر الدين وتحصيل الظاهر في كلامه انه لا مانع في ضمن الفعل الا الحرمة التبعية
المنافية في وجوب تركه في باب المقدمة لعدم المانع المعوق والا لم توقفه على الامر الحرام
النهي بترك الازالة في المثال المعهود ثم منها غير صالح لان يكون مانعا اما الاول فلصحة
التنافي بين الحرمة التبعية والوجوب الاصلي وذلك يعرف في القرب ان وجوب ترك في

الفعل كالعلوة مثلا انما هو لوجوب ضمن ازالة وان هذا الترك نهي عنه من افضاء الى ترك
المأمور به فالتكليف بهذا الترك لفعله المنوعة انما هو الى المنوعة تلك الفعلة وهذا
اعتبار نسبتها في عدم الملازمة ترك المأمور به وترجع منوعة المنتزع الى المنوعة و
المنتزع منه ذو الفعلة المحدودة بهذا تنتفي واحد والوجوب سواء بسبب الى الازالة
اصالة والا ترك العلوة تبعا وبالعرض نظير الحركة في الفيئة فان الحركة واقعة بسبب
الفيئة الى السفينة اصالة وبالذات والا ساكنها بالعرض فهذه ليس بالذات غير متحرك
ومتحرك بالعرض وجوب ترك العلوة بهذا الوجه الوضعي الراجع اصالة الى الازالة غير
منافي لوجوب فعل العلوة اصالة وبالذات واما الثاني فلان الامر بالعلوة انما تعلق
بفعل العلوة في جميع الزمان المقرر لها على سبيل الموسعة في الكل الا الزمان المأمور
النهي عنه فالتكليف غير متوقف على ترك ازالة الحق وانما المتوقف عليه هو الفرد الآخر
منها في الزمان وليس نقيضه الواجب منحصرة في الحرام والمنهي نقيضه الفرد في الحرام
انما يلزم تحريم هذا الفرد لتحريم اصل الطبيعة وجواز ان الاطاعة لا تكفي تحقيقها في الحرام
ان الاطاعة ليست عبارة عن ايجاد هذا الفرد من الكون محصلا لاصل الطبيعة التي يتعلق
النهي ويكفي في صدق الاطاعة تحقق الكلي به معه ان المأمور به وهو موجود في الخارج وبالجملة ازالة
تكفي نقيضه الواجب منحصرة في الحرام فلا مانع في تعلق الطلب وبقوله بالكلية في ضمن نقيضه
محرمة لسوء اختياره نظير الامر بالحج اذا لم يكن طريق الى الحج الا منحصرا في الحرام او نقول
تصور لعدم امكان الامتثال بالامر به غير متحقق في العام لا كان الامتثال في ضمن
نقيضه مباحة غاية الامر المكلف بسوء اختياره اوجده في ضمن نقيضه محرمة وما هو لا يضر
اجتماع الامر والنهي في شيء واحد من جهة واحدة وليس عينها بل هي منه او الى مورده والمنهي
موجود الا بوجود واحد في المسألة اجتماع الامر والنهي وليس الامر هنا كذلك اذ الامر انما
تعلق بالكلي والنهي تعلق بحصة واحدة من نقيضه افراده مغايرة معها في الوجود
الجواب اما عن الاول فبان هذا يتم لو قلنا بان المقدمة غير مقتضية لنقيضه الوجوب لعدم

الا بوجه الوجه الشرعي في وجوب ذبحه وان المراد في الوجوب التقي المسلم عنه هذا القاسي بين عنه الكف
هذا الشيء كما فهمه المحقق الكركي رد الى الشرعي صرح به جماعة وهذا نفسه بناء اخر مقدمة وجوب
ذي المقدمة لدلالة تبعية وجوب ذي المقدمة استحالة الظاهر ان مراد المشهور القائلين بوجوب المقدمة
ذلك الكفر لا المعنى الذي فهمه المحقق الكركي او مرجع ذلك الى انكار المقدمة لصفة الوجوب واما
المتصف به ذو المقدمة فاصلة ولستا الوجوب اليها كنسبة الحركة الى السفينة ثم هذا القائل
لاقتضاء الامر نية ثانية والمانع الثاني فيه ان هذا المعنى يدفع في الواجب الموسع بناء على
ما ظهر من بعض الاصحاب في ان مرجع ذلك بحسب اجزاء الزمان لا الا الواجب التخييري الشرعي ولعله ظاهر
الادلة الفرد اذ بناء على هذا المتصور مقدمة الواجب التخييري الشرعي في الحرام وهو ظاهر المحدث
عند كل المقدمة وابن الزمان اذ كما لا يذكر اجتماع امر الشارع بشيء خاص والتخيير مع كونه مخيرا
لا يذكر نامر الشارع بشيء خاص والتخيير من الكفارة مقدمة في الحرام لان قبح تجويز الشارع
الشارع للمكلف فيما يوجب العقاب في كلا القاعدتين موجود وفي كلتا في ما قيل في الكفارة
المعينة ليس في قبح الشارع من مرجع اختياره اذ بناء على هذا بسبب الكفارة خصوصا ان
وكونه لا يكون اختيار المكلف فان قلت ان التخيير الشرعي لا يجب اجتماعه مع الحرام لان جميع
الاستحباب انما لمقارنة الاحكام بعضها مع بعض واجتماعها ما دام يكن في الشريعة قلت ان في الاستحباب
ما ليس في الحرمة وله حكم اخر بخلاف وجهه في مسئلة اجتماع الامر والنهي فليس بعد حظة وما يبين
ان مرجع الواجب الموسع لا الواجب التخييري الشرعي بحسب ملاحظة اجزاء الزمان بين الا التخيير
او يفرض العدم في غير الموسع الا ضعيف كما ذكر الكلام المذكورة الهية المطلقة الخالية عن القيد زمان
ما في الكتب تقول كما لا يذكر اجتماع الامر بالكفر الشرعي خصوص فرقه حتى عند القائلين بجواز
الاجتماع وان ما يظهر في نفي الاصحاب في الفرق في صحة صلاة والاقتداء في البرائة المضمونة
تجويزه فيه عقد لا عرفا لا تراه في الصرف كما ظهر لا الوضوء في به فلا خلط فلا يجوز

لا يجوز الامر بالكفر مقدمة الامتثال بالكفارة زوال الامر به المطلق منه في الحرام وليس الامر بالعلة
من قبيل الامر بالحج ذكر ان من الاثبات لطرق غير عرم كلف العلوة وبالجملة فرق ظاهر بين عدم
التكليف في الامتثال بل مورد الطرق عرم مباح باعتبار عدم جميع الزمان او غيره فيما العدول لا يتصور
التكليف لا وصل وقته كلف الا وفي هذا ظهر ان جمع معه في المحشي قبيل مسئلة اجتماع الامر والنهي
الى ان قال مردود ما اذا اتفق الامر بالعزائم والنهي بالعزائم اخر وكان المكلف منه وقته غير الامتثال الفرد
لفرد مباح والكفر او بعد المكلف المامور به لسوء اختياره في جميع العزائم ليس في محله اذ مفروض
النص كما سبق ليس عينه ولا امره الهي منه وعدها بحيث يفهم فرانه في الحد ذرائع
ذكره الفضل الغرة والمحذور الاول بل الامر انما تعلق بمفهوم كلي نظير تعلق الامر مفهوم
معنى الصلاة الكاذب وكان النسبة بينهما عموما من وجه وهو الذي في الامر الثاني
الامر الثاني الامر الاول فلا يعرض عنه هو الذي في
الامر الثاني الامر الاول فلا يعرض عنه هو الذي في
والظاهر ان عرض ذلك الجمع حين ما فرضه مذهبه بحيث مثله اجتماع ولتصحيح ذلك بالجمع
اجتماع الامر والنهي والجواب عن الاول الاجتماعين ظاهر لبعد ملاحظة ما ذكره في رد الفاضل الفرق وفيها
ما عليه حاشية في التاخير وتم ان اختلفوا في التعبير عنه لكن الظاهر ان مرجع الجميع الا صرح به
كاشف الغطاء وفيه تجاوزه في قلة مدته في انه لا يعلم عقد في اقرار بعض الشيئين هرب لبعض
لعلم امره على ترك الاخر اذا كان امرا مرسلا كان واجبين او مندوبين او مختلفين
او كان كلا منفقا لكن كان امرا اهم في نظر الشارع كما صرح به بعضهم ولي الكتب اهم في
ذلك يحكم بالتخيير عند الكف ويظهر من ذلك الفاضل التوقف على ما حكم عنه بالتخيير في المتفقين
منه ولم يقف على حجة الامر وعنه انهم تجويز اجتماع الواجب مع المعدل الكلي مفصلين نظر
الى الكلام الاول بالواجب فرض اخاص مع المستحب لكان تركه قال في كشف الغطاء
ما لفظه هذا ان الكفارة المقدمة في الحرام بعد نفس الفرقة لدينا في الصحة وان تقديم المعصية قال
ما في ان تقول الامر الطلب لمورد اذا عرف لمعصية في تركه كذا فقد كرر كما اذا قرب
الرجع في حكم ما هو الكبر والاجتماع تسوا القصد والاتمام فاستفاده من نقض الكلام في خلاله
تحت الكلام فالقرآن بالقرض والاقرض والتدريج النزع الفعل وعدم الفكاك اقرب

الى الهدات والسلام انتهى قال المحقق الثاني في حاشية المقاصد في مسئلة الدين في شرح قول الدروس والتصح
صلاته في اول وقتها ان الواجب في التقديم واجب تقديم احدهما على الآخر ومرجح
اجتماع الامر بالمضيق مع الامر بالموسع الا وجب تقديم المضيق على الموسع وحرم تقديمه ثم ادعى
ان لا يكفي الموسع واجبا يعم المستحب بالتقديم دلته كرعاية مفصلة قال في اثناء كلامه بالنسبة
المسئلة فان قلت وجب القضاء على الفور بعد وجوب الصلاة في الوقت الموسع لانه متى وجب
الصلاة اذا تحقق وجب القضاء على الفور فلزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل وان لم يتحقق
الواجب عما تعلق صفة الوجوب للفور قلنا لا نسلم لزوم تكليف ما لا يطاق اذ لا يتحقق لم يقول
الشارع اوجبت عليك كلا من الامرين لكن احدهما مضيق والآخر موسع فان قدمت
المضيق فقد امتثلت ولك من الاثم وان قدمت الموسع فقد امتثلت وانت بالمخالفة في
التقديم والحاصل ان الامر يرجع الى وجوب التقديم وكونه غير شرط في الصحة والامتثال مع انتفاضه
بتضييق الوقت فان بقي الواجب لزم ما سبق وان خرج لزم خروج الواجب عن صفة الواجب
مع انه لا دليل على الجزم بهما فان قد تعارضا فلا بد من خروج احدهما عن صفة الواجب
فلا يلزم المحذور والدلائل تدل على خلافه ومع تسليمه فلا دليل يقتضي خروج واحد بعينه من الصلاة في آخر
الوقت وقضاء الحق المضيق والكلام بعينه الصلاة في آخر الوقت ايضا بالادلة يستلزم الترجيح بلا
مرجح ولا تناقضه بما يكلف الآخر فان الترتيب فيها واجب ولا خالف لجواز من الواجب
المنزل في الذمة وانما يجوز لو كانت واجبة على الترتيب لا مشتملة اجزاء غير الواجب عن الواجب
وانما يتقيد الواجب على التقديرين في الثاني على تقدير واحد كجزء صلاة بناء على ما قد بناه فلو كان الواجب
شيئين يتقيد الكيان يتوقف عليه وان كان في مقابلة واجب آخر لا يمتنع الاجزاء بها وفي كثير من موضع
اشتبه وهذا من غرائب التحقيقات انتهى واراجع علامة الى ما ذكره كاشف الغطاء ممكن وكتبه
ان يكتفي به اسكاف آخر مغايرا له ثبت السكت كما ان الظاهر ان ما ذكره الفاضل التوني وجه آخر مغاير
لكلامها وتعرض لما يرد عليها وبالجملة ان جنس الواجب الموسع في ايراد المضيق ضرورة ثبت
بخصوصه وقد سبق ان جملة منهم جعلوا المصحح ملاحظة ترتب وجوب الموسع على ترك المضيق

فصل في المباحث المعنوية لما هو المعهود لاستنباط الاحكام الشرعية بيان معنى المشتق وهو اسم مفعول
من الاشتقاق الذي هو على ما في القاموس اخذ شق الشيء قال الاستاذ وسمي به لبقاء الشق الموجود
من النواة اذا اخذ الشق منه ويطلق في الاصطلاح على امرين احدهما على ما يظهر من تقسيمهم اياه الى
الصغير والكبير والاكبر وتمثيلهم له بما يوافقان في المعنى وبما يخالفان فان الشيء الى الاصل والمبادي وغيره
والمناسب ان يعبر عنه بانه لفظ اخذ من لفظ آخر بنوع من المناسبة وهو على اقسام احدها ما يكون
المأخوذ مشتملا على جميع حروف المأخوذ منه مع تناسب وترتيبهما كالضارب والمضروب والضرب
او بتغاير كلمة وما كاتب وحذب وسيد ويسمى الاول بالاصغر والثاني بالصغير وقد يسمى الاول بالصغير
فيسمى الثاني بالكبير كما يسمى ما لا يكون مشتملا على جميع حروفه كشلم وشلب ويسمى بالاكبر ولما كان مقتضى
اخذ الشيء من الشيء ان يكون فيه تغاير يلزم ان يكون الفرع مغايرا للاصل اما في الهيئة كما في كتب
ونامك او في الذات والمادة بالزيادة كالمقتل والقتل او بالنقص كعمر ومقل المعدد ليس من مقار
او بالتبديل كشلم وشلب فخرج منه ما هو جنس غيره ما خوذ من غيره كالطوابد والمهمات والمنقول من منقول
الى معنى لا تخاد اللفظ فيهما والمترادف لعدم اخذ احد اللفظين من الآخر الثاني ما هو خاص بالنسبة
الى الاول وتسمى منه وهو الاصغر وقد عرف بانه ما يرجع الى الاصل بالاصول حروفه فخرج ما يرجع
في الجملة الاول وبالتوافق باصول الحروف المراد به التوافق فيها من جميع الجهات اعني الجوهر والترتيب
المشتق بالاشتقاق الاكبر والكبير ودخل مثل الخرج والاستخراج لتوافقهما في الحروف الاصلية وان
تخالفا في الزيادة فيه وقولنا باصول حروفه احترازا عن دخول مثل الاستعمال والاستخراج
بتوافقان في الحروف الزائدة فيه انها خارجان بالفرع لعدم كون احدهما مأخوذا عن الآخر
لا هذا الطريق مع تغاير لفظ الفرع باللفظ المناسبة بين معنى الفرع والاصل والموافقة بينهما في ترتيب الحروف
فان المراد به بيان الواقع وبالضم المراد دون الاحتراز عن شيء ولا يخفى في اعتباره الا انه خلاف الظاهر
من المعتبر وان المراد به الاحتراز عما يكون موافقا في حروف الاصول غير مناسب بحسب المعنى
لما في الالفاظ ما يكون كذلك اذ المراد من الموافقة فيها الموافقة من جميع الجهات اعني الجوهر والترتيب

واشتراكه بينه كما هو مقتضى الاطلاق والمصرح به في كلام بعض كما لا يخفى وما يكون كذلك لا ينفك عن
المناسبة المعنوية وما ذكر من انه اشتراك معنى مثل ضرب بمعنى الضرب بمناسبة الى الضرب بمعنى المعروف ففيه
ان المراد من لفظ الاصل الواقع في الحد هل هو تمام الموضوع له اصل ذلك اللفظ الذي هو عبارة عن اللفظ
فالمراد ان المشتق لفظ وافق اصله والضرب بالمعنى المعروف ليس اصلا لضرب بمعنى الاضراب بل
الاصل له الضرب بمعنى الاضراب فهو متحد لفظا مستقد واعتبار الحال ان كل واحد من المشتقات من هذه المادة
كذلك ولذا الحكم عليها بالتقدم والتقدم وتقيل الحركات الجارية فيه ولا يقبل اخراج من ذكر لفظ الاصل
بطريق التنكير في الحد كما ما حصل ذلك قيد الاشتراك بالانه يصدق على الضرب بمعنى الاضراب انه
مع وافق اصلا ولذا اعتبر في الحد وفاق اصله بحروفه الاصول ومعناه قال فيكون كل تغير المعتبر
فان لفظ الضرب واحد حقيقة في المشتقات مأخوذة من هذه المادة وهي اصل لها فلو لم يعتبر المناسبة
في المعنى لزم صدق المشتق على ضرب بمعنى الاضراب بمناسبة الى الضرب بالمعنى المعروف فيه لا بد من اعتبار ذلك
ولم يمنع الاعتبار المذكور اذ لو لم يعتبر ذلك وجعلنا الضرب واحدا مشتركا واعتبرنا المناسبة في المعنى بين المشتق
والمشتق منه ان نقول ان ما يتفرع على الضرب لما هو معنى الاطلاق جواز عدم صدق حد
المشتق عليها او المشتقات متوافقة في اللفظ ومعنى لا اصل من غير الضرب او متوافقة لا مع كونه بالمعنى
المعروف او معنى جامع بين المعنيين او بهما او متوافقة لا اصل لها من مع قطع النظر عن اللفظ او متوافقة
باعتبار كونه بالمعنى الغير المعروف وتجاوزه عن المعنى المعروف والكل باطل من الاخيرة وهو ما ذكرنا والموافقة
في الترتيب لما يفيد اطلاق التوافق في الاصول فالحسن الرجوع الى ما ذكره بحيث يشمل من هذين المعنيين
ومنهم من اعتبر المغايرة المعنوية في الحجة بينهما كما صرح به في الاشارات واشار اليه الهمداني وهو لا يناسب اعتبار
المناسبة وهو المراد بالتوافق المعنوي الذي اعتبره الحاجبي اذ ليس مراده التوافق الكلي كما مر وبين
اذا الواقع بخلاف ذلك مع ما مر الكل من اعتبار المغايرة او المناسبة او التوافق في الحروف بين المعنيين واحد
وهو المناسبة في الجملة اعني لا ينفك عن المغايرة في الحجة والحق ان هذا لازم بالطريق المعتبر لان المغايرة
اللفظي الذي هو مقتضى الفرعية والاصلية مما لا بد منه مع فلو لم يكن مغايرة لزم ان يكون زيادة
الحرف

الحرف او الحركة ونقصهما عبثا وان لم يكن مناسبة لزم ان لا يكون توافق في الاصول بين الطرفين او
مع التوافق لا يمكن ثبوت المناسبة كما ذكرنا ثم يلزم من لزوم المغايرة خروج المصدر والمصدر الميمي عن المشتق
لعدم مغايرة اصلا لا لفظا ولا معنى في المفصل ولا خفية في خروجهما عنه واطلاق المشتق عليهما ان ثبت فهو انما يكون
من جهة المعنى العام واعلم ان التغيير اللفظي الذي قلنا انه لا بد منه ممتنع عشر انواع لان التغيير اما بزيادة
او نقص في حرف او حركة فالحاصل في كل مشتق اما واحد او اثنان او ثلثة او اربعة فالحاصل اربعة
واثنان ستة وثلثة اربعة واربعة واحد اثنتي عشرة مذكورة في بعض كتب النحو كزبدة الهمداني
وغيره هذا وقد اطلق المشتق ويراد منه الاعم من ذلك وهو على ما سيظهر لك مما سنذكره فيما بعد
لفظ دل على ذات باعتبار قيام المبدء به باي نحو كان فيخرج مثل الدال والذات الافعال لانها
لا تدل على الذات وباعتبار قيام المبدء الجوامد كالاعلام فانها تدل على الذات من حيث هي
وهذا هو الذي يكون بينه وبين الجامد في العنوان العام الاصول ووقع النزاع في تعيين معناه الحقيقي عند
ارباب العقول فقد اختلفوا في انه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء كما هو حقيقة في المتلبس به اجماعا او
او مجاز فيه كما هو مجاز فيما يتلبس به اجماعا ولا بد من تشخيص محل النزاع من رسم امور الاول ظاهر كلام
الخواص في الايضاح ان هذا النزاع لا يختص بالمشتق بل جار في الجوامد الذي يكون اخذ العنوان من جهة
قال في باب الرضاع في مسئلة من كانت له زوجتان كبيرة وصغيرة فارضعت مرتين بلبن الفحل
مرضعة الام والصغيرة مع الدخول بالكبيرة بين بالاجماع واما لو مرضعة الاجنبية فهل تحرم بها فلا
فاختلف والاصح ان ان ادرس تحريمها لان هذه تصدق عليها انها ام زوجته لانه يشترط في صدق
المشتق بقاء المبدء المشتق منه فكذا هنا ولان عنوان الموضوع للتحريم صدقه حال الحكم بل لو صدق
قبله لكن قيد على تحت قوله وامهات نسائكم انتهى فظهر الاول ظاهرا في تشبيه المقام بالمشتق والا لكان
النزاع مختصا به وايضا ظاهر ان المقام من محل النزاع ايضا وما بعده بين هذا القول وقول الفصول والعلامة
التفتازاني حيث اختص الاول النزاع باسم الفاعل وما يساويه من الصفات المشبهة وايضا على نسب
اليه في الفصول باسم الفاعل الذي بمعنى الحادث والحق عدم جريانه في الجوامد لان النزاع في المشتقات

اما الثاني فبواسطة النسبة التوصيفية ان قلت ان نسبة معنى المقول بالكيف فان الضارب مثلا
التركيب موضوع لذات المتصف بالضرب فوقع النزاع في ان الاتصاف السابق كان في الصدق المحقق
او لا بد من تغيره حال النسبة واما كانت النسبة معتبرة في الجوامد المذكورة موضوعا لذات المتشخص المعين
بتشخصاته فلا يتعقل فيه النزاع اذ ليس الجوامد موضوعا للشيء المتشخص من بين الاشياء والا لذات المتصف
قال قلت منع ثبوت الاتصاف في الجامدات اول الدعوى لا يمكن ان يكون الجوامد موضوعا للذات
المتصف بالجارية والرجل موضوعا لذات المتصف بالرجولية والا لزم ان لذات المتصف بالانسانية
وهكذا اذ ح فيما كان الزوجية موضوعة لذات المتصف بالزوجية امكن ان ينازع بان الاتصاف في
السابق كان في صدقها او لا بد فيه من تحقق الاتصاف الفعلي قلت اما اولا فهذا النزاع غير معقول
اذ الجارية التي صلحت وصفا لذات ليس الا امرا انتزاعيا ماخوذا من وضع الجوامد للذات المخصوص لا
انه لو فرض وضع الجوامد للذات لما كانت الجارية معقولا لانه وصف اعتباري ماخوذ من لفظ الجوامد بعد وضعه
لذات المتشخص والموجودة المعينة من بين الهيئات فلا معنى لها الا كون الذات جوارا فاذا فرض انتفاء
كون الذات جوارا فلا يمكن ان يقال في صدق الجارية وعدم صدقه اذ الشك في الصدق وعدمه مع العلم
بزوال الجارية هو العلم بزوال الشيء والشك في بقائه وهو عين التناقض وهذا لا يختص بالجوامد بل
المشتقات ايضا كذلك فانه لو فرض زوال الضاربية فلا معنى لبقاء الضارب اذ الضاربية هو كون
الذات ضاربا وزوال ذلك العنوان لا ينفك عن انعدام الضارب كما ينعكس فانه لو فرض زوال
الضارب وانعدامه لم يكن بقاء الضاربية معقولا وليس ذلك الا من جهة اشتقاقه بعد وما يوصف الذات
الماخوذ من اللفظ الموضوع لذات الخاص المتشخص بعد وضعه مع انه ليس من محل الكلام في شيء
لعدم النسبة بين هذا الوصف المشتق المعبر عنه بالوصف العنواني والذات الخاص وجودا وعدما فان
النزاع في الصدق وعدمه في المشتقات بالنسبة الى زوال شيء آخر معدوم في الجوامد وهو المادة فان
كلامهم في ان الاتصاف والضرب هل يوجب عدم صدق الضارب حقيقة فيكون صدقه على وجه المجازية
ام لا بل يصدق ايضا على وجه الحقيقة فمن قال بعدم الصدق قال ان الضارب في الضاربية معناه

قال

قال بالصدق قال به فيهما معا واما ثانيا فلان التوصيف والنسبة غير معقول من اصله لما بينه من
الدور اذ لو كان الرجل هو الذات المتصف بالرجولية والمفروض ان الرجولية هي كون الذات
رجلا كان تصور الموضوع له في كل منهما موقوفا على تصور الموضوع له في الآخر ولو اريد بالرجولية
المشخصات المميزة لذات الرجل من بين الهيئات فلا وجه لتغيرها بها لانها هو مشتركة
وصفات عديدة كثيرة احدها الرجولية والحاصل ان النزاع هو باعتبار نسبة ان نسبة في مفهوم المشتقات
وان انتفاء النسبة مضر في صدق اللفظ حقيقة ام لا والنسبة في الجوامد المذكورة موضوعة للذات
باعتبار احد هوياته ولا حظه احد وجوهه فيكون الموضوع له وجها من وجوهه ومرتبة من مراتبه
فان الطين ماهية خاص وله عدة وجوه شتى يسمى باعتبار كل منها باسم خاص فالمسمى هو الذات
باعتبار الوصف لا الذات المتصف واما ثالثا جميع من يحقق المطلب لا يكون المشتقات ايضا
[illegible] القبيل فانه اذا تحقق ما ذكره النزاع من اصله لان النزاع مبني على التوصيف والنسبة ولو ثبت
عدمه فلا نزاع وسيأتي الكلام في تحقيق هذا المقام انشاء الله فالحق ان الجوامد خارجة عن محل النزاع
ايضا لانها غير قابلة لان ينازع فيه وهذا الاختيار ذهب بعض الاجلاء الى خروج الادوات
الثابتة عن محل النزاع ايضا كالابيض والاسود والطاهر والطين والحسن والظريف لما فيها
من الشبهة بالجوامد من حيث كونها موضوعا لنفس الذات لا الذات الموصوف او نفس الابيض
الاعم الجسم الخاص ومن هنا ايضا الشبهة امر اسماء الزمان والمكان والآلة وبالجملة الحق خارجة
الكل محل النزاع لاشتمالها على النسبة المحققة الى الزمان والمكان التوصيف والنسبة في كل منها
بنحو آخر الا انها ليست كالجوامد الشك في الاتصاف بالمبدء والانتفاء عنه انما يكون بالنسبة
الى ما اريد منه فان كان المبدء حاصلا كالمتكلم كان الاتصاف وبزوال ذلك الحال وان كان ملكة
او حرفة كان الاتصاف بالنسبة الى زوالها ايضا فلو اريد من المبدء الموضوع لنفس الشيء حقيقة ملكة
ذلك الشيء وحرفته كان الاتصاف والانتفاء ثابتا للمعنى المجازي فاذا انتفى المعنى الحقيقي وقع الخلاف
فلا يقول من قال بمجازيتها فيما انتفى عنه المبدء وبان ذلك مجاز لبقاء الاتصاف بالمبدء بالمعنى

الذي اريد منه وان كان متصفا بالمعنى الحقيقي مثلا واريد بالعلم الموضوع للادراك الملكة واطلق
العلم على من زال عنه الادراك بالفعل وبقي ملكته كان حقيقة مطلقا ومجازية الهيئة وحقيقتها لا يوجب
المجازية في المادة كما سيظهر انشاء الله تعالى هذا ما حاصل الفاضل التوني من التفصيل في المسئلة بين ما كان
اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف به مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن
الذات موصوفا بالمبدء او اتصافه بين جزئيه وعدم اشتراط البقاء في الصدق الحقيقي في
الاول واشتراطه في الثاني مستدلا على اطلاق المشتقات على المعنى المذكور من ان اصل
القوة كالملكات والطبائع ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم وكونه في غير المحل لان اطلاقها
على المعاني المذكورة انما هو باعتبار ان المراد بالمبدء هو عدم الملكة لا الغيبة الكتابية والحافظة فصحة
الاطلاق انما يكون من جهة تلك المبدء لا انه صحيح مع انتفائه كما هو مطلوبه وما قال بعد ذلك
من ان كون الالفاظ موضوعة للملكات فيما يأتي عنه الطبع السليم في اكثر الاشتقاقات فيه انه لا يحتاج الى
اثبات الوضع من مقتضى ارادة ذلك من المبدء ولو جاز انفصاله الاطلاق انما هو بملاحظة ذلك
ولو كان ارادة ذلك منه مجازا لثالث بمقدور الحقيقة والمجازية في المشتق من جهات عديدة
لا يكون محل النزاع منها ان يرتكب المجازية في باعتبار ما اذا اتى بالضارب مثلا
شديدا القائل من جهة نسبة الضرب بالقتل ومنه الاستعمال فيما كان او فيما يؤول اليه كما يقال اليوم
من حرب امس الاستعمال هذا الضارب باعتبار ضاربيته الى الحق او الاحق ولا شبهة في ان
الهيئة حقيقة من هذه الجهة لا يؤثر مجازية المادة في مجازيتها وان كان يتوهم ان المتقدم انما في
من هذا التقسيم بشاهد لمحل النزاع الا انه يتوهم بدون ان يرتفع بعد معرفة المحل فان النزاع في
الهيئة والمجازية هنا في الصفات ومنها ان يرتكب المجازية في الهيئة باعتبار التلبس لا المبدء ولا
الهيئة من حيث الذات كما يقال لمن اشتغل بمقدمات الضرب الضارب وان التلبس المتحقق
ان يكون الذات متلبسا بالمبدء بتلبس المادة والتلبس ما يكون مقدمة له ليس بتلبس
حقيقيا وانما هو تلبس مجازي وليس المراد بالضرب مقدمته من يكون من اقسام القسم الاول



ولان المادة مشتقة في غير الذات المتلبس بالمبدء وانما هو مخالفة في التلبس لانه حصل التلبس بالمقدمات
بمنزلة التلبس بذيها نظير ما اذا قيل لمن كان حصول المال منوطا برجوعه مال فان المال حقيقة
وهو حقيقة لاشتغاله في معنى الضرب الا ان المجازية الصاحبية لان صاحب المال من يكون مالكا له حقيقة
ومنها ان يرتكب المجازية في نفس الهيئة كما هو واقع فانه بمعنى الدوام وجاء مستورا فانه بمعنى الاستتار
وليس شيء من ذلك محل النزاع انما النزاع من حيث التلبس والاتصاف الماخوذ في معناه ثم ان
معناه الذات المتصف بالمبدء فاختلفوا في ان صدق الذات المتصف على وجه الحقيقة يتحقق ويتحصل
فيما يكون الذات متلبسا ومشغولا بالمبدء في حال ايجاده وتحققه واشتغاله عليه كما هو الظاهر من
الاتصاف والتلبس فيكون كالجوامد او الصدق على ما اذا وجد المبدء وحقيقة وانقضى عنه الاتصاف في زمان
كما هو خلاف ظاهر الاتصاف وطريق وضع الجوامد وبعبارة اخرى تحقق الاتصاف في وقت وحصوله في زمان
كاف في صدق الاتصاف او لا بد في صدقه من الاشتغال والتلبس بعنوان اتفق الفريقان على
عدم صدقه فيما ينقضي بعد فانه مجاز عند هم وهذا مراد من عبر عن محل النزاع بانه يتحقق بحال التلبس
او صادق على ما كان متلبسا في الزمان الماضي او فيما انقضى عن المبدء وهذا يتوهم من عبارته انه هذا الزمان
في المعنى المشتق من يعتبر من حيث بان الزمان خارج عن معناه اتفاقا فيضعف بكون ان يتصف ما حقيقة
والمجازية فيما يعتبر الاستعمال وعدمه في الموضوع له لظهور انه لم يرد من هذه العبارة ان الضارب هل
هو المتحقق منه الضرب في الزمان الحال الذي من ضرب في الزمان الماضي ايضا من غرضه من قال التلبس
نفس الاتصاف والاشتغال بالمبدء وبالماضي ما تحقق منه الضرب الماضي من كان بعينه ان يشتغل له
فيبقى التعبير عن المقصود بدل على الزمان كانقضى وتحقق وكان متلبسا انما يكون لاظهار المراد وبيان
المقصود ثم لما كان شبيه الاتصاف وانقضائه والايجاد والسابق والتحقق في وقت وشروعه في المعاني
التي غيرها لاستغراب المقصود وبعبارة غير منقض الا بملاحظة زمان يعتبر القضية والانقضاء بالنسبة
اليه عنوانه وفرضوا البيانه وصدقوا بذكره واختلفوا في بقيته فوقع منهم نزاع اخر ناظرا الى النزاع
الاول وتحمل لبيان موضوع القضية المتنازع فيه في النزاع الاول فالمشهور المعروف منهم انه بالنسبة

الا زمان النسبة وذكر بعضهم ان النسبة هي زمان النطق والمتكلم بيان ذلك ان المقصود من وضع المشتقات
التفهيم والتفهم هو ما حال التركيب او المركب المشتمل على المشتق لا يخلو من النسبة والنسبة وحكم لا بد في
النسبة من الزمان فالاتصاف بالمبدأ ان كان مقارنا لزمان النسبة مصاحبا له بتمامه فهو حقيقة فقط وان كان
سابقا عليه فهو محل النزاع مثلا لو قال زيد قائم وهو قائم في هذه الساعة اعني حال النسبة اي قيام زيد وهو
الزمان الخاص فهو حقيقة وان كان ثبوته قبل هذا الزمان وهو قاعد فيه فهو محل النزاع واما قسمان
الحالة بل الزمان الحاضر ولو بالجزء الاخير من الزمان الحاضر والزمان الماضي والزمان الخاص سواء
كانت جامدة كهذا اخوك او مشتقة كزيد قائم فانه لا يقال هذا اخوك الا اذا كان اخا له
في زمان الحال اما على طريق هذا القول الثاني زيد قائم اي الآن كان باعتبار زمانه الآن فهو حقيقة
وان كان باعتبار زمان قبل الآن فهو محل النزاع وزيد قائم غدا فهو حقيقة فقط وان كان باعتبار زمانه
اليوم فهو محل الخلاف وعلى القول الاول كزيد قائما وكان زيد قائما فان كان مجردا زيد اخا قائما
حال الاكرام في الزمان الماضي الذي قبل عليه كان فهو حقيقة وان كان قبل زمانها قبل ذلك فهو محل النزاع
وعلى القائل كزيد اخوك كريما او سوف كريما فان كان قائما حال الاكرام اي اذا كان في زمان النسبة
فهو محل النزاع والحق ان زمان الاشتغال ان كان مصاحبا مع زمان النسبة فلا ريب في انه
حقيقة عند الفريقين في النزاع الاول وان كان سابقا عليه فهو محل النزاع وان كان لاحقا عليه
فهو مجاز عند الفريقين واما على القول الثاني والتسبب بملاحظة زمان النطق فظاهر قوله في الايضاح
الحقيقة ان يكون الاتصاف والتسبب حال الاشتغال ويلزم ان يقول ان كان زيد قائما فقد
مجاز وان كريما قائما لم يكون في قوله حال النطق كان ولا يظن ان يكون مراده ذلك لما يستبعد
من مخالفة العرف واستعمال الصفة والسبق وعلى جل كلماتهم على المجازية فان اتى الزاني والسارق
شاء من الكل من زنا والسرق بعد نزول الآية حقيقة مع ان مقتضى هذا القول عدم شمولها لمن
يزنيهما بعد نزول الآية الا مجازا ومن باب اشتراك الحكم وان الحاكم ناصله عند الحاجة اذا كان
عاطبا مريضا وربيت صغيرا الا كريمت مقدسا وجائز عالما كان مجازا في جميع كلماته او
يكون

يكون كل منهما متصفا بهذا الوصف حال النطق وكيف يمكن الالتزام بذلك مع انه لا يمكن ان يتمشى
ذلك في الجوامد فان من يقول رايت رجلا لا يمكن ان يريد انه رجل في زمان النطق ومن يقول مشى
بولد بعد يستبعد ان يكون مراده من يكون ولدا في هذا الزمان وانه تمثل لو جاء في البيان قوله اصل
النطق وان كان له اولاد اصل الجمع من غير الافعال اعني يكون الزمان جزء منها فاذا قيل من يكتب الحسن
او الكتابة او يتكلم وجيت الجنة لا يمكن ان يكون حال الاشتغال وان يكون بالفعل
من يكتب قبله او بعده وعلى مراده من حال النطق هو حال النطق بالاطلاق اعني زمان الجمل
فان زمان الاطلاق والجمل يشمل الازمان النسبة فان قيل زيد ضارب امس وان كان مستعملا في زمان
الحاضر الا ان اطلاق الضارب وحمله على زيد انما هو في الامس اي يشمل الامس النسبة اعني وجود
زيد بعد الضرب والاشتغال به اعني النسبة التي هي مناط مطابقة الكلام حال الاشتغال وانما الجمل والاطلاق
فهو ما يكون الموضوع متسببا به وهو قد يكون مع زمان الاشتغال وقد يكون متوجها عنه وقد يكون متقدما
عليه فموضوعه من النطق من قوله اطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدأ اعني زمان النطق بالاطلاق
سواء كانت الاطلاق مقارنا مع الاشتغال او لا ولم يرد من النطق استعمال الالفاظ والتلفظ بها
نعم لو كان التلفظ بالمشتق فلا يمكن ان يوجه هذا التوجيه الا بتكلف شديد ويتوقف الكبد على هذا
فلا فرق بين الفريقين في النزاع الثاني وان عرفت هو زمان النسبة الرابع التسبب والاتصاف
في كل شيء بحسبه والمراد من التسبب الوقوع فالمراد من التسبب لا استقرارها اصلا ولا يتحقق لها الاتصاف
عند التحقيق داخل في محل النزاع مثلا البيع انما يكون من يتسبب بالبيع طرفا مع ان مبدأ حقيقة بحر
معقول او قبل ذكر الرحمة وحين الاشتغال به لم يكن متصفا بالبيع وبتمامها انقضى عنه المبدأ
فيلزم ان لا يكون له استعمال حقيقي عند من يقول بمجازية المنقضي اصلا لانه المبدأ وانما منقضي
او لم يتصف بعد فقد يدخل على الاتصاف على الوقوع حين يدخل مثل ذلك في محل النزاع الخامس
قد ذكر ان اسماء الفاعلين والمفعولين واسماء الزمان والمكان والالة والصفات المشبهة
كلها داخل في محل النزاع اي في ان هل النزاع فيها وذهب في الفصول الى خروج اسم المفعول عن

محل النزاع وحصل النزاع باسم الفاعل وما يلحق بها من الصفات المشبهة وما يلحق بها وصرح بذلك في الموضعين
أحدهما قبل بيان محل النزاع قال ثم اعلم انهم اراد بالمشتق الذي تنازعوا فيه والادلة في المقام اسم الفاعل
وما يقاربه من الصفات المشبهة وما يلحق بها انتهى في تحرير محل النزاع قال فمحل المراد به ما يعم بقية المشتقات
من اسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وما يقاربها واسماء الزمان والمكان والآلة اذ يتحقق باسم
الفاعل وما يقاربه اظهر مما اشار اليه آخر وابرهما كان فاضرب اسم المفعول وغيره من محل النزاع وعده من
المشتقات الذي نفى البعض بالتبعية على مدلولها فقال ومنها اسم المفعول وهو حقيقة في الذات التي
وقع عليه المبدء في الحال وقد يطلق ويراد منه ما يعم الحال والماضي وقد يتحقق بالمآل وانما يدل
لكل واحد من هذه الاقسام ثم قال ولم نقف له على ضابطة كلية فالمرجع فيها الى العرف انتهى والحق ما ذكره
من دخوله في النزاع فان اخراجه عنه اما من جهة عدم اطلاق النزاع فيه او تصريح ائمة اهل النزاع بالخروج او
مانع خارجي اخر او قيام اجماع على كونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء اما الاول فباطل لعدم الامتناع والثاني
محتاج الى الاثبات من يقين الاجماع لعدم تصريح احد بذلك فان الجاري والمصنف من ائمة هذا النزاع واطلاق
عنوانهم شامل لما هو معترف بذلك والثالث مفروض العدم والاجماع يقين العدم من خلافه ثابت بحسب
انهم نوعوا الحكم المحمول على اسم المفعول على هذا النزاع الاترى انهم اختلفوا في بقاء كراهة الوضوء
والغسل بالماء المشمس بعد برودته وشبهوا المسئلة على ذلك وكذا الكراهة بغسل الميت بالماء المسخن
بعد برودته وجعلوا مدار حقيقة المشتق وعدمه فيما انقضى عنه المبدء ولعل نظر المانع اليه
راى من عنونة استعمال اسم المفعول فيما انقضى كما في مقتول زيد ومصنوعه ومشتوره ومشهوره مما لم يكن المبدء فيه
من سبب واما ذكرت خبر بان هذا لا يوجب الخروج لان المصادر السابقة ايضا كذلك فلا يمكن ان
يحكم بخروجه والحاصل ان دخول اسم المفعول في النزاع ليس محل الكلام لعنوان كلام من نوعوا الحكم من
بقاء كراهة الغسل بالماء المسخن بعد برودته وعدمه فانهم قالوا لو كان المشتق حقيقة فيما انقضى
الكراهة باقية بعد زوال السخونة لصدق المسخن بواسطة التلبس السابق والا فلا لعدم التلبس بالسخونة
فجعلوا المبدء السخونة التي هي مصدر المجرد مع ان المبدء في المسخن الذي هو اسم المفعول المزيد فيه هو التسخين

لا السخونة

لا السخونة فقد بدل بالحاظ التلبس والانقضاء بالنسبة اليه ويكون بقاء الكراهة وعدمه دائرا مدار دوام التسخين
بقاء التسخين وانقضائه فانها انما يكون باشتغال المسخن بالكسر بالتسخين وفراغه عنه فما دام مشغولا بالتسخين
كان الذات متلبسا بالمبدء فاذا ترك الاشتغال وبطل عنه كان منقضيا وحاصل ان المبدء
في السخونة باقيا فانها التي لا تجري مدار البقاء والمبدء وهو التسخين لانه مصدر سخن
فان الماء بالتشديد يكون لا السخونة التي هي مصدر المجرد هي سخن بالتخفيف وهو لازم فالحكم بالكراهة
حين بقاء السخونة من ممن يقول بجاريه المشتق فيما انقضى عنه المبدء مطلقا بقاء المبدء حالا وجه
او المبدء وهو التسخين وهو يزال بانقضاء حين ترك التسخين اشتغاله لا بزوال السخونة وحاصل ان
المسخن بالفتح مبنى الذات المتصف بالتسخين الذي هو مصدر الفعل الذي هو اسم المفعول المزيد فيه من باب
التفعيل فالتلبس والانقضاء في المسخن انما يلاحظ بالنسبة الى بقاء هذا المصدر وزواله وهو في
البقاء والزوال يدور مدار بقاء المسخن بالكسر وزواله لان فاعل التسخين اي موجده والمسخن
مصدر فعل الذي للفاعل وهو فعل الفاعل اي عمله وشغله والتسخين الذي هو مصدر فعل الذي للمفعول
اثر ذلك الفعل ومعلوم ان اثر الفعل يدور مدار بقاء الفعل وزواله وهو يدور بقاء الفاعل والعدم
اذ لا يعقل ان يبقى الاثر ويعدم المؤثر فلذا يلاحظ التلبس والانقضاء بالنسبة الى بقاء
المسخن بالكسر والعذاب الذي يلازم مع المبدء وجودا وعدما هي بالنسبة الى السخونة
فانها تبقى بعد انقضاء المبدء بكثير اذ المبدء ينقضي حين ترك الفاعل للفعل لا زوال الفعل
بقاء المفعول مع زوال الفاعل فهي الفاعلية لكونها مشتاقا بين فلا يمكن بقاء السخونة
بالفتح التي هي عبارة عن المصدر الذي للمفعول مع زوال المسخن بالكسر الذي هو عبارة عن المصدر
الذي للفاعل مع ان لحاظ التلبس والانقضاء بالنسبة الى السخونة ما لم يكن في محله ولكن وقع الاشتباه
بين احدهما اما نسلم ان المبدء هو التسخين الذي هو مصدر الفعل الذي للمفعول لكن لحاظ الانقضاء
والتلبس بالنسبة الى السخونة انما يكون من جهة كونها مبدء للاثر وجودا وعدما لكونها مجازا
له لا من جهة كونها مبدء في نفسها وما ذكرت من ان انقضاء التسخين انما يكون بابطال المسخن

وبترك الشيء لا يستحق من جهة الملازمة بين فاعلية الفاعل ومفعولية المفعول وهو يكون دائما مع بقاء
الشيء فلا وجه لملاحظة المستحق والا نقض بالنسبة اليهما انما يسلم لو كان المستحق هو الحرف المستقل
للتأثير وهو ممنوع بل المستحق هو الاستعداد الحاصل من الشيء عند ذاته باختياره واختياره واحد منها
الاحراق مع فالحرق معدا الاستعداد ويحصل له المستحق نظرا الى ذاته بالنسبة الى ما يناسبه معه
ويحصل له الاستعداد الموجب لبقاء الجدار على القديم لانه علة لبقائه كيف وبقاء الحادث ممكن كحدوثه
والممكن يحتاج الى المؤثر فلو قيل ان الحرق هو المؤثر في البقاء لزم بقاء الاثر بدون المؤثر الا ان يقال
ان بقاء الاكوان غير محتاج الى المؤثر وانما يحتاج حدوثها وهو كما ترى واذا كان المستحق هو الاستعداد
المذكور كان الانقض والتنبيه بالنسبة اليه لما ذكر من ان الملازمة بين الفاعلية والمفعولية ممنوعة
لما لم يسلم النقض فالاستعداد ووقوعه الاثر حيث اثره هي آخر نسبة من جهة ودوران منها معه وجودا
وعدما اصطلحوا على ملاحظتها بالنسبة اليه فهي ملحوظة من حيث كونها ملازمة للمستحق لا انه سبب في نفسها
انتهى اقول لو قيل هذه الدقيقات بعد ترى ان السبب في العرف هو المستحق وان كان من باب الاسباب
ولعل ما اقامهم على ذلك ما استقر في اذهانهم من ان السبب في كثير من اسماء الفاعل في الحروف ذلك
فاعلم ان المسئلة اقوال عديدة نقتصر على ذكر الاثبات ونفي المطلقين منها واثبات بعض الاقوال
المفصلة فلا نطيل بذكر الحصول الغاية وهنه بالحكم في القولين من بعضهما بين تفصيل حقيقة كما عرفت في
تفصيل الفاضل النراقي وفصل بيان الاستدلال والرد والتسليم لا بد من تقديم مقدمة الاصل في المسئلة
فاعلم ان الاصل الذي يثبت به الموضوع له في المقام غير موجود لانه من الشك في الحادث نظرا الى ان
الموضوع له على قول اشتراط البقاء وعدمه يدور بين الحقيقة والمجاز بالنظر الى ان اللفظ الصادر من موضوع
لمجاز اراد المعنى المستعمل فيه بين الخصوص مطلق من حيث الصدق لكون احدهما فرد الآخر الا ان هذا
لا ينفع في المقام لان كون احدهما فردا للآخر مع تباين معنى منهما غير نافع للشك في ان الموضوع له هو العموم
وسيع دائرته بحيث يشمل الفرض حتى المبدء او معدوم مضيق دائرته بحيث لا يشمل كالشك في ان المبدء
هو التراب او مطلق وجه الارض ثم لو كان الموضوع له مردد بين المطلق والمقيد بحيث يرجع الى

الشك

الشك بين الاقل والاكثر كان الاصل مثبتا لموضوع بعد جريان اصالة عدم القيد وعدم الزائد
لا الشك في ان الفاظ موضوع لترجيح الصورة سطح او المقيد بكونه سطحا بارتفاع فالاصل الاولى
الموجب لاثبات الموضوع معدوم ههنا نعم هنا اصل بالنسبة الى آثار الموضوع له فان المستصحب بالمبدء
اما نفس الموضوع له او فرد منه فيترتب عليه آثار الحقيقة اعني الآثار التي يترتب عليها كونه اما حقيقة
بالاصالة او من حيث الفردية لا الآثار الخاصة باحدهما واما ما لا يكون مشتبه فلا يثبت مجازيته
ولا يترتب عليه آثار المجاز لعدم كونها قدر المتيقن وعدم ثبوت مجازيته بهذا بالنسبة الى الاصل الاولى
الا ان الاصوليين في المقام اصل ثالث حيث انهم قالوا في دوران الامر بين المشترك المعنوي والحقيقة
والمجاز ان مقتضى الاصل اخذ الغلبة هو الاول الا انه باطلاقه غير مسلم منه ان الاصل انما
واذا كان الامر دائرا بين كون الموضوع له عنوان مطلق وبين كونه المقيد كالمشترك بالمبدء
وذلك مثل الحجر المردد بين كونه موضوعا لمطلق الحجر الاعم من ان يؤخذ او يكون مؤخذا والمنصب
والفقه المنقولة عن معناه المعنوي اعني مطلق الاخذ فانه مردد بين ان يكون موضوعا لمطلق الاخذ
مال الضائع سواء كان من الانسان او من غيره او خصوص مال ضائع صادرت اذا وان لم يكن
لكن يكون كلا من طرفي التردد معنويا متباينا للآخر وان كان مصداق احدهما فردا للآخر فان
الغلبة ممنوعة كما في الانسان ان ورد في الشراب دون الارض انتهى اقول المستعمل لفظ الى لم يقع
بينهما كالمشترك في الفرد فيحكم هنا ايضا بان مقتضى الاصل المشترك المعنوي وان لم يكن احدهما مقيدا بالنسبة
الى الآخر نظرا الى الغلبة وذلك لانه لو لم يكن حقيقة في المقيد المشترك لكان من باب عموم المجاز وهو
نادر جدا واما اذا استعمل في المقيد المشترك بينهما فلا يحكم بالوضع له للزوم المجاز بلا حقيقة وهو اما
ممتنع او غير واقع او نادر الوقوع مع غاية الشهرة من اطلاق القول بتقديم المقيد المشترك
على الحقيقة والمجاز فلا يحمل على غيره هذا الصورة وهي من نفع الشك فيه بين كلامهم حيث يقولون
بكثرة الوضع للمقيد المشترك وامتناع المجاز بلا حقيقة او امكانه وعدم وقوعه او وقوعه نادرا
هذا واما القول بعدم اشتراط البقاء وعدم لزوم التنبيه في صدق الحقيقة فهو المشهور بين اصحابنا

قال في الزبدة وهو الحق حسنا وهو مذهب كثير من المتقدمين وذهب ابن سينا والقول بالاشتراط
وعدم كفاية حصول المبدء مطلقا وذهب ابن الخطيب والبيضاوي وأكثر الأئمة حرة وقد اشتهر هذا بين
من تأخر عن المتأخرين في هذا الزمان حتى لم ار منهم من اختار خلافه كالفاضل القمي وصاحب الضوابط والمفصول
والمدارك وهو المختار عند شيخنا الاستاد وشاهد على ذلك وجهان الاول ان المبادر من المشتق
والمالك حين الانفراد هو الذات المتلبس بالمبدء بركوب او سلوك او غيرهما مما يكون مشتقا منه وجاز ان
السابق الى الذهن حين استماع المالك والضارب والقائم والقاعد منفردا وغير منضم الى غيره فهو
المراكب هو الشخص المتصف بالصفة الخاصة المتصف بكونه معلومة ومميزة عن بقية الحالات
والهيئات لا انا نقول ان المبادر منها العنوان كما يقول من ذهب الى ان طرفها كالاسماء الاجناس
ولا الذات كما في الاعلام الشخصية لانا لا نقول بانها بسيطة اذ المبادر منها ان الاتصاف
المتلبس اخذ في معناها ملاحظة منها وصفت به وان قال به المحققون كالمصنف والمحقق الشريف ثم
يجعلون المشتق الذات لا بشرط والمبدء الذات بشرط لا بل نقول ان المبادر منها حال عدم تركيبها مع
غيرها هو الذات الملابسة للمبدء الواحدة ولم يجد في الذات لوقوع الحمل كما يوجد في الوصفية والمحقق
للذات لوقوع موضوعا والى اصل ان الاعلام الشخصية موضوعة للذات من حيث هي والاسماء الاجناس
كالرجل والفرس والحجر والحق العنوان الذي هو وجه من وجوه الذات ومرتبة من مراتبه فان لكل ذات
وجوها كثيرة يمكن التعبير عنها بكل منها باعتبار ما اشتقت فقال المصنف اخذا من المحقق الشريف انها
كاسماء الاجناس فتكون موضوعة للعنوان فان الضارب هو الذات باعتبار كونها على وجه
مخصوص فكما ان الاسماء كزيد وعمرو وجابر وبكر وجعفر وجوهرها فالضارب ايضا كذلك
الا انا نقول ان المبادر من هذه المشتقات الذات المتصفة والشيء المتصف بالنسبة فلا نقول بما ذهب
من ذهب من هذا النزاع لكن نقول بعد كون هذه الذات الواحدة بالنسبة بحكم المبادر غالبا
منها ايضا حال عدم تركيبها الذات المتلبس بالواحد ايضا لا يحتمل ذلك ولو كان سابقا
المبادر منه ذلك كثيرا في التراكيب كجاء قائم زيد وكرمت ضارب عمرو وضعفت جالس غلام

دابن

دريت راس الصغير وشعوت عن الشيء وهكذا الا ان هذه ومثلها بالقرينة الخارجية عن اصل وضع اللفظ
ولذا لو لم يكن قرينة لما يبادر المتبادر منه المبدء وكنت بالقائم عمرو وضربت ضارب زيد كرمت جالس غلام
وهكذا ولا فرق في ذلك بين ما يكون المبدء دخيلا في السبب له او اضافة صدوره كانت لازما او متعديا
فكما ان المبادر من الظاهر والظاهر من الكلام المتلبس بالطبيعة والحقيقة فكذا المبادر من الضارب كان يكون
متلبسا بالضرب والصحيح هذا اذا كانا مشتقين اما في حال التركيب فيختلف حالها بوجود القرينة وعدمها
والحاصل ان كثيرا من اسماء الفاعلين واسماء المفعولين مستعملة في المقصود عنه المبدء والمقتول
والمشقوق والمصنوع والمبيوع والمسلوك والمرزوق والمنقوش والمكتوب والمسدود والمحبوس والمحبوب
والمعلوم والمرئي والمهدي والمستقل في المتلبس من قبيل كهذا المكتوب زيد وسلوك زيد وسدوده ودار محبوس
ومداد منقوشه الا ان هذا الاتصاف دم ما اوجبناه من ان المبادر من المشتقات بالمبدء المتلبس
والاتصاف لان ذلك كله في التراكيب المقترنة بالقرينة وذلك لان اكثر الاحكام ثابتة لهذه
الاسماء انما ثبت لها باعتبار حدوثها سواء بقي الاتصاف او زال والمقصود تحصيل الحمل ان
صحة الاستعمال باعتبار الحدوث والذي اوجبنا وان المبادر منه ذلك ما لا يكون مقرونا بالقرينة
كالمستعمل منفردا كالمعلوم والمظنون والمشكوك وما لا يكون مقرونا بالقرينة كالقائم ظالم والمقتول
مظلوم وهو في مقام الطلب اصل ثم من المعلوم ان يدعى ان المبادر منها الذات او الجسم او الشخص
كالمتلبس والوسم وذلك ايضا في الجملة فلا يمكن انكار ثبوته في المتلبس وفيما ان نقول بانه وضعين
او بالقدر المشترك بينهما او المتلبس والاول مشترك لفظي والحقيقة والمجاز غير منه والثاني متلبس بعدم
بل غير معقول اذ ليس بينهما جامع قريب اصلا اذ لو قيل المنقضي عنه المبدء او حصل له المبدء او زال
او ما اتصف به زمان لكان تحقيقا لا هو المجاز عند زيد من مشترك بين المعنيين ولو اعتبر بينهما
شيء وكان من الاجناس البعيدة فالاستعمال فيه ممنوع بمنع انتفاء الثالث وهو المطلوب ان كلام المصنف
ذكر انا اتفاقا مشتبه المعنى وهو ان المبدء في اسماء المفعولين هو الاثر لا ان اثر من يكون المقصود
المبدء بتمام ان اثر مع بقاء الاثر بين الانقضاء والبقاء وانما هو بالنسبة الى اصل الاثر فاشتركت

تلبس بالسكنة اعني نفس النقش ومجاز بها استعمل زان سكنة لانه الذات المتلبس بها حدوث السكنة
فيه حتى يكون النقش السيد بالتام السكنة وعلى هذا فيصح الامر ويسهل الاشكال في كثير من اسماء المفعولين
كالمنوذ والمثقوب والمنقوش والمكتوب والمرزوق وغيرها ويضيق دايرة الاشكال ويدفع بما ذكرنا
من المثال اعني ملاحظة الجري وحسن القرينة الشاهدة صحة السلب على ما يتلبس بالمبدء فيصح ان يقال لمن
الذي كان قائما او راكبا او مضطجعا ليس بقائم ولا راكب ولا مضطجع ولمن يعتقد في الدار وقد كان
راكبا فيه وخرج ليس في الدار براكب وهكذا الاولى ان يصح سلبه هو الحال في دون جميع الازمان
وهو لا يفيد لان السلب الذي هو من علائم المجاز هو السلب الدائم فلا يجوز ان يطلق السلب والمطلق
ان الايجاب غير مقيد بالحال فلا يكون السلب الحالي مقابلا له لانا نقول المسلوب غير مقيد
بالحال بل مطلق في مقابل الايجاب المطلق لان من يتكر صحة السلب لا يدعي الاثبات في الزمان
الماضي لان قولنا كان زيد قائما او زيد ضارب ليس حقيقة على المذهبين وانما الكلام في المطلق
اعني زيد ضارب فهو يدعي عدم صحة السلب حال انقضاء صحة المبدء وعن يكون قائما الان وحين يدعي
الصحة اصح من قال بالقول الاخر بوجوه منها انه ورد عدم صحة السلب حال انقضاء صحة المبدء وقد
عرفت حال ايراد الاثبات خلافها كما ان بقية ادلتهم مما لا يعتني بحالها نظير ورود ابراهيم اقوى
ادلتهم على الصحة وادق ما ذكره بعضهم من ان المستفاد من ظاهر غير واحد من الاخبار الواردة في
تفسير قوله تعالى عهدي الظالمين ان الظالم غير قابل للامامة والظاهر من سياقهم ان المتلبس
بالظلم في زمان ما لا يكون قابلا للامامة لانه تلبس به فعلا لان في الاخبار قرائن على ان الجاعل
للامامة وان المقصود الاصلي منها بيان ان هؤلاء الفسقة المتفرقة العابدين للاصنام في الشهور وايام
ورد الامور واحوالهم غير قابلين لان يكونوا ائمة بنص الكتاب وصريح فصل الخطاب وظاهر ان
هذا لا يتم الا بحمل الظالم الموصوف للاصنام لعدم كونهم متلبسين بالظلم في مرحلة الظاهر حين ادعاء
الامامة وان لم يؤمنوا في الواقع بربه الخمسة منها ما رواه في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام
وقد كان ابراهيم نبيا وليس بامام حتى قال الله اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال
عهدي

عهدي الظالمين من عبد صنما او وثنا لا يكون اماما ومنها ما في عيون اخبار الرضا عليه السلام في باب ما جاء
عن الرضا عليه السلام في وصف الامامة والامام ذكر الصدوق حديثا باسناده عن ابي الحسن الرضا عليه السلام من جملته
ان الامامة اجل قدرا واعظم شانا وارفع مكانا وامنع جانبا وابعد غورا من ان يبلغها الناس بعقولهم او
ينالوها بارائهم ويقيموا اماما باختيارهم ان الامامة خص الله بها خليله بعد النبوة والخلة
مرتبة ثالثة وفضيلة شرفه بها فقال اني جاعلك للناس اماما قال الخليل سرورا بها من ذريتي
قال لا ينال عهدي الظالمين فبطلت هذه الامامة من كل ظالم الى يوم القيمة وصارت في الصفوة
ثم الصفوة والطهارة ثم اكرمه الله بان جعلها في ذريته اهل الصفوة والطهارة الى ان قال فلم
تزل في ذريته يرثها بعض من بعض قرنا فقرنا حتى ورثها النبي صلى الله عليه وآله فقال ان الله تعالى قد فضل
على ابراهيم وفضله بالنبوة والخلة وصارت في ذريته الاصفياء الى ان قال فلم تزل في ولده على ما حكمه الله يوم القيمة
اذ قال من بعد عهدي الظالمين فخلت من ان يكون احد من الانبياء مشركا وارث الاوصياء
ومنها ما رواه ابن الجعابي عن علماء المخالفين باسناده عن عبد الرحمن قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
انا دعوة ابي ابراهيم قال قلت كيف صرت دعوة ابيك ابراهيم قال اوحى الله عز وجل الى ابراهيم
اني جاعلك للناس اماما فاستخف بها الفرح قال رب ومن ذريتي ائمة مثلي فاوحى الله تعالى الى ابراهيم اني
لا اعطيك عهدا الا لاتقي من قال يا رب وما العهد الذي لا تفي به قال لا اعطيك لظالم من ذريتك عهدا
فقال ابراهيم عند ذلك رب اجعل هذا البلد امنا الاية ثم قال الله عز وجل فاستجبت له دعوته فيه ولما جعل الله تعالى
الصنم فاتخذه نبيا واتخذه صفيا وحبيبا واجابه على ذلك الشيخ محمد تقي في حاشيته بالفظ وانما
العاشر فيه النقض على الاستدلال بما تقدم وصرح دلالتها على المدعى في غاية الامر دلالتها على اطلاق
الظالم في الاية على المعنى الاعم وهو اعم من الحقيقة على انه قد يصح ذلك باطلاقه باعتبار حال التلبس
كما استعرف الوجه الثاني انتهى والاولى في الجواب ان العهد في قال فظاهر في الامامة بالمعنى
اعني المنصب الذي يتعلق بالوصي حين وفاة النبي صلى الله عليه وآله ليس المراد فقط ضرورة ان عدم تعلق
الامامة بالمعنى من يكون ظالما حين التلبس ليس عظمة للامامة ودلالة على هذا المنصب العظيم اذ مقتضاه

جواز تعلقها بمن لا يكون ظالما في الصرف سنة وكان ظالما قبله وبعده بمائة سنة من تقديم تعظيم
هذه المرتبة ان لا يكون صاحبه ظالما في زمان امامته مطلقا لان الظلم لا ينبغي ان يجتمع مع الامامة
بل لا يكون حتى قبل الامامة فلا بد ان يراد به غير الصرف فنقول ان المراد منه الجعل والتقدير
الالهي والعهد والملاحظة التي تؤثر في امامته وان لم تتحقق زمان تحققه وملاحظته واختياره والمقصود
ان الجعل الذي قرره عندي وقدرته بحكمتي وجلالي وعظمتي يكون على وجه لا ينال الظالم ومقتضى ذلك ان
يكون الظالم ولو في الآنات خارجا عنه والحاصل ان الله تعالى اراد ان يبين لابراهيم ان
الجعل الذي قرره والامر الذي قدره كان مختصا بغير الظالم وكان الظالم خارجا عنه فلا يعلم عليه الظالم
فيه سوء وان ظلمه اذنابه وندم لان توبته لا يوجب تغير الجعل والتقدير ولا يحدث بسببه ملاحظة
جديدة وهذا هو معنى الآية ان شئت اجعل الظالم اعم من الحال والماضي وان شئت اجعله مختصا
بالتلبس بالصرف والمقصود ان صاحب الظلم خارج عن عهد الامامة ومحروم عن الوصف الذي يوجب
دخوله في العهد فافهم فانه مرموز بان من جدير بالتفكر وينبغي التنبيه على امور الاول ان المتلبس
بالمشتقات قد يكون بطريق وقوع المبدء منه وحدوثه منه كالضارب والمولم والقاتل والمضروب
والمقتول وقد يكون بطريق القيام والثبوت كالابيض والاسود والقائم والراكع وقد يكون
بطريق التحقق كالعالم والقادر ونحوهما حين اطلاقهما على الله تعالى فان تلبسه تعالى بالمبادي ليس
كتلبس غيره بها اذ لا يتصور في حقه تعالى صفة خارجة عن الذات تتصف بها حتى يتصور طريق
التحقق بمعنى ان العلم تحقق له لا بمعنى انه شيء آخر هو موجده ومحققه كما هو ظاهر العبارة فان ذلك
من جهة ضيق التعبير واما المراد ان تحققه بنفس تحققه اذ ليس حقيقته الا هو فتلبسه بالعلم باعتبار
ان المحقق هو العلم اذ ليس ذاته الا علمه وقدرته فتحقق هذه الصفة بنفس تحقق الذات فتقول
ان عالم ليس الا بمعنى انه تعالى نفس العلم والمتلفظ به باعتبار عدم صحة التركيب الخبري مع محل العلم
على الله تعالى كما يشير به الى هذا فكانه قال لا يدخل زيد بن زيد بن زيد فرارا من حمل الشيء على نفسه
فلا بد من تأويل في عالم بارادة المفهوم منه والحاصل ان التلبس في ما يتحقق على الله تعالى من
المشتقات

المشتقات بهذا النحو لا يتصور بها مبدء وذات والصفات على نحو غيره من التلبس قد يكون بطريق
التحقق والتحقق قد يكون بتحقق نفس الذات ولما كان المقصود من هذه المشتقات المطلقة على الله تعالى
اسمائه واسمائه كون المشتقات بسيطا بحتا والا لزم القول بكونها من اسباب بطلانها فان العلم
على القول بكونها بسيطا هو الذات بنفسه ووجوده من جوهره كما ان الرازق والخالق كذلك فهذا
الشيء البسيط البحت الذي ليس له جزء اصلا لا ذهنية ولا خارجية ولا عقلية هي الذات المقدسة فلذا نعبر
عنه بالفاظ كثيرة باعتبار اثاره كثيرة فليس العلم الا الذات باحد الاعتبارات لكن لما كان
المبادي من المشتقات عندنا والذات المتصف اشياء تركيبها وجعلنا التلبس في مثل هذه بالوجوه
المذكورة الامر الذي اشترطنا في المشتق ان يكون الذات متصفا بالمبدء كما هو مذهب الحاجبي
والعضدي وجميع الاشاعرة وخالف في ذلك المعتزلة وابهامنا من الامامية والذي افاهم على
ذلك مع ان كل المشتقات او جلها هو الاتصاف كما صرح به البهائي ره ما اراد من اطلاق
المتكلم على الله تعالى مع ان المتكلم قائم بالهواء وفيه ان اطلاق المتكلم عليه مجاز واما صدق المولم
الضارب مع قيام الالم والضرب بالغير فيه ان المبدء هو التأثير لا الاثر وقد اطال الكلام
في ذلك البهائي ره من اراد فليراجعه والعضدي في ارادة اطلاق على تفصيله فليراجعه الامر الثالث
قد عرفت ان المشتقات كلها في بيان تكون على المزاوا اسم الفاعل والمفعول والصفة
المشبهة فالامر فيها واضح وكذا افعل التفضيل فانه موضوع للذات المتلبس بالوصف الزائد
فان الافضل من كان له الفضل الزائد على فضل المفضول عليه فعلا واسم المكان والالة وهما ايضا
كذلك فان الاول موضوع للمكان المتلبس بوقوع المبدء فعلا وان في الذات المتلبس بكونه
الة الفعل فعلا واستعمالهما فيما انفصل عنه الاتصاف في زمن ما لا يتصف به بعد واما ما يترائى
من استعمال كثير منهم في المنقضي عن جبر المتصف فهو اما يكون من جهة ارادة الاستعداد من المادة
اي مجازا او باعتبار وضع ثانوي فان المسجد موضوع للمكان المتلبس بالسجدة والمفتاح للمتلبس به
الفتح الفعلي الا انه كثيرا ما يطلق على ما يستعد لذلك اما ترى انه يستعمل ان فيما يتصف كثيرا

اسم الآلة مع ان احدا لم يقل بحقيقتهما فيه فعلم ان هذا مجاز او وضع ثانوي واما بيان الاعم من قولنا
سكان السجدة وآلة الفتح وسكان قتل الفلان وسكان نزول الركب ووقوع الحجر مع انه موضوع لصيغة
المكان والآلة فلا يدل على كون الصيغ حقيقة في الاعم لان الصيغة انما تحمل اليه ولذلك يصح التحميل وعدم
الاستنكار ذلك انما يكون من جهة كفاية علاقة في الاضافة فلا يلزم في صدق الاضافة من غير استنكار
ان يكون الصيغة كذلك فلا فرق بينها وبين غيرها من المشتقات واما اسم الزمان فالظاهر في اذهان اهل
العلم والبيان ان يكون مجازا عن محل النزاع وهو الاقرب الى الصواب وذلك لان النزاع في
الصدق وعدمه عن الذات المنقضي عنه المبدء مع بقاء الذات وانقضاء جزء معقول في الزمان لان
انقضاء المبدء انما يكون بانقضاء الذات فان الزمان المتصف بوقوع الضرب فيه انما يكون محل
النزاع باعتبار قبل زمان وقوع الضرب فيه وانقضاء هذا المتلبس مع فرض بقاء الزمان الذي هو
الذات والمفروض ان الزمان غير قار الذات بل انقضاء المبدء انما يكون به بانقضائه فلا
يتصور فيه بقاء ولا انقضاء وعلى هذا فيكون الزمان محل النزاع واما اطلاق زمان الحج وزمان الضرب
وزمان الصلوة على ما يقع فيه ذلك الفعل فهو انما يكون من باب اسناد الشيء الى الزمان الذي صدر منه
سابقا لم يكن في حين هذا الزمان قطعا من في زمان يشتبه بحيث ما فيه الامور الخارجية والا
فنفس ذلك الزمان كالمحل الواقع فيه منقضي قطعا ذات لتسلم ان تشبيه الذات بالذات
فيما لا مدخلية له في هذا الزمان محل النزاع كما عرفت في اول البحث

هذا الزمان م

في مسئلة اجتماع الامر والنهي

الظاهر في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وعدمه وحيث ان هذه المسئلة من المسائل الغريبة
الغير فائدة فيها المشاجرة والمعارضة بين شهرة من الاصول لعدم ربط المقال فيها على وجه
يكشف عن وجوبها فكان الاشكال وقوع الاعمال وضيق الخوض في تحقيق الحق لا بد من تقديم مقدمات
مرتبطة بالمقصد وموضحة لمحل النزاع من يكون المتكلم فيها على وجه البصيرة لا على وجه الحيرة الاول
ان هذه المسئلة ليست من المسائل المتعلقة بالالفاظ كما ذكر ثابت بقاء بحيث وجوب المقدمة
وليس المرجع فيها الى القواعد اللغوية او ليس الكلام في تعيين ما وضع له الامر والنهي ولا استعماله فيه
فظهر فائدة الجواز المبحوث عنه في المقام ليس مثل الجواز المبحوث عنه في مسئلة المشترك والمشتق او الامر
او غيرها مما يبحث فيها عن الوضع او الاستعمال كما يشهد بذلك اولئك وهذا يوهم على ما يتعلق
كون هذا النزاع في اثبات امر راجع الى العقل كما لا يخفى ثم يترتب عليها بعد اثبات وجه احد طرفيها
تحقق المقدمة فيما اذا اتفق اجتماع الامر والنهي بحسب مقتضى اطلاقهما مع القول بالامتناع الحكم
بالتعارض وتساقطهما في احد محاملهما والقول بالاستيلاء بحكم العام المتعارض يجمع بينهما بالحكم بالصحة
وحصول الاثم معا فما في بعض من ان النزاع والاثبات راجع الى العقل واثارة الاشتباه بقوله
في المقام حيث ذكر ما في مبحث النهي الذي هو من مباحث الالفاظ كما لا يخفى ليس منشأ له على منشأ له
ولا دلالة في صنع صاحب المعالم على ما ادعاه لان مباحثه في المعالم على المنهج المتعارف كل
المعهود كيف يدرج كونه من كتب العقل لا الاصول وحيث انه لم يتعقد بالالفاظ وانه العقلية ولا
المباحث الالفاظية فهو من مباحث في هذا المبحث بمناسبة الامر والنهي ولذا ذكر في غيره ايضا كما يناسب
ذلك المبحث فيها مع ان كلماته ايضا صريحة في ذلك وهذا المتوهم فظهر ما ذكر ان المراد
بالجواز في العنوان الجواز العقلي الذي هو مقابل الغلط كما هو المراد منه فيما كان الكلام في الجواز
لغة اقول وليس المراد الجواز الشرعي ايضا اذ الجواز اذا انتهى الى الشرع فمعناه اما
الاباحة الشرعية او الاذن كما في مقام التكليف او الصحة الشرعية كما في مقام الحكم الوضعي فمن
الاول فلم يجوز الاكل والشرب او تقبيل الحبيبة او الصلوة في البيت ومن الثاني فلم يجوز البيع

العقل والشرع ومثالها ومن الحكم في هذه المسئلة في صحة اجتماع الامر والنهي او ابا حته وهذا اوضح
من الاول فاعرض بعض الفضلاء من ان الجواز انما يتفرع فيه هو الجواز الشرعي لكون الغرض من عقد هذه
المسئلة استنباط الاحكام الشرعية وهو لا يتم في الاستدلال فيها بالادلة العقلية لامكان التطابق
بين العقل والشرع ونحوه من باب المقدمة لا وجه له بل لا يحصل به ما يتعلق بان الغرض من هذا استنباط
الاحكام الشرعية وكذا ايراده وجوابه بتطابق العقل والشرع كما لا يخفى على من له الاحاطة بمسائل
الاصولية فالمراد من الجواز هو الامكان العقلي المقابل للامتناع ويشهد ادلتهم واستشهادهم واجوبتهم
فالمقصد من الحكم في هذه المسئلة اثبات امكان اجتماع الطلب المتعلق بالفعل مع الطلب المتعلق
بالترك او امتناعه ثم قد يجوز المسئلة على وجه اخر وهو انه من يحصل الامتثال باتيان المفرد المراد
حتى مع عدم كونه مامورا به بوجه ام لا وجه هذا يكون الحكم في امر اخر كما عبر الامتناع والامكان
المتوهمين او الشرعيين ايضا مع ان الكلام فيه ايضا يؤول الى الكلام في الاول ويتجه توضيحه
وبعد ما عرفت ان المسئلة من المسائل العقلية فهل هي من المسائل الاصولية او المسائل الكلامية
قد يظهر من بعضهم شيء فقال الفاضل المحشي في الفوائد هذه المسئلة وان كان من المسائل الكلامية و
لكنها لما كانت تقع في طريقها كثيرة من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم ايضا ولكن الظاهر
لنا وجهه فانه يبحث في علم الكلام عن احوال المبدء والمعاد وليس البحث الذي يجري مع ايرادها
قطعا كما هو واضح وظهر كون المسئلة عقلية لا يقتضي الحاقها بالكلام كما ان كون مسائل الكلام
بانها عقلية لا يقتضي بذلك ايضا فان المعيار في الحاق مسئلة بعلم اما كون الموضوع فيها جزءا
او جزءا من موضوع ذلك العلم او تدوين اهل الفن فيه او صدق حده عليها وشيء منها غير موجود
في المقام اما الاول فواضح اذ الموضوع في هذه المسئلة اما الامر والنهي او اجتماعهما وليس من موضوع
علم الكلام الذي هو ذات الباري تعالى او صفاته او افعاله لكن لا مطلق من حيث كونه خالقا اختياريا
نعم لو كان البحث في هذه المسئلة في صدور امكان مثل هذين الطلبين عنه تعالى وعدمه كما يبحث في جواز
اقتدار الخالق على الجوهرة وعدمه كان له وجه لكن الظاهر عدم رجوع النزاع اليه اذ الظاهر ان

النزاع

النزاع في امكان وجود هذين الطلبين في الخارج من اي شخص كان كما يرشد اليه كلماتهم فانه حسنة وجيهة
بعد تسليم كونه كلاميا نعم يجيء الاستدلال بقوله على امتناعه ايضا بالنسبة الى الكلام الشرعي من جهة اخرى
لا امتناع ولذا قد يستدل به عليه في بعض الكتب لا يقال ان امكان وجود ما يدل على جواز ان يقول
المولى لعبده افعل كذا ولا تفعله غاية الامر انه مبني المولى الا يسئل فيه اذ لا يقال ان نقول ان المراد
من الطلب هو معناه الحقيقي الذي هو الارادة كما هو الظاهر وهو الذي وقع النزاع فيه في هذه المسئلة
لا الحكم باللفظ الذي وضع له وان كان غالب عنه مع انه لو كان الكلام فيه لا ينبغي ان ينازع في
امتناعه اذ لا ريب في ان يظهر ان من الحكم بالنسبة لانا كان الامر عالما حكيما كما توهمه بعض الفضلاء
فلا بد من كون النزاع في صدوره عن الله تعالى او من النبي والوصي وامثالهما غير مع الكلام بما اتحد حتى يقبل
وقبل النبي والوصي مستندا بانه في وعدم شمول ادلة الطرفين وظهور كلمات بعض اصحاب الواقفية
والشيخ محمد تقي ره اذ وجوه اتي در ممنوعة كل المنع والادلة شاملة كلا او جلا اذ لزوم امتناع الضدين
اذا كان ثابتا كما يدعيه المانع محال في ذاته سواء كان الامر حكيما او جاهلا نعم اذا كان حكيما
يلزم وجه اخر للامتناع وهو ارتكاب القبيح وكلام صاحب الوافية غير ظاهر فيما ذكره فانه قال ان الحق
امتناع تعلق الامر بالعام بجميع جزئياته المحصل لها كما هو فرد للمنهي عنه ثم علله بامتناع كون الشيء
الواحد مرادا ولو على جهة التخيير ومنهيا عنه مطلقا ولا ريب ان تعليله اخص لاقتضائه
الامتناع الذاتي والظاهر ان هذه العلة بجميع الجزئيات انما هو لاجل كونه الطرف والا
كلام الشيخ في الحاشية وان كان صريحا فيما ادعاه حيث قال في مقام الجواب عن ادلة المجوزين
ولكن وقفه بان المقصد المنع من اجتماع الامر والنهي بالنسبة الى الكلام الحكيم العالم بحقائق الاشياء
والا فجواز الاجتماع في الجملة لا مجال لانكاره اذ لا يصل جميع الاحكام الى المكلفين بالنسبة
اشتهر الا انه لا يصير حجة بعد اطلاق الفريقين وشمول الادلة ونحو الشاطبي والحسن واما في
فاوضح اذ لم يسمع بتدوين هذه المسئلة في كتب من الكتب الكلام نعم قد يتوهم ان المكلف
والمكلف به والمكلف وشرائطها لكن لم يتوهم المسئلة اللهم الا ان يقال ان هذه المسئلة

راجعة إليها لكن ليس لمن لم يجد من الغاية إلا أنهم لم يحققوها ولم يتعرضوا لها على وجه التفصيل ولكن الأصوليين
لما احتاجوا إلى تحقيقها تكلموا فيها على وجه التفصيل ولكن هذا الكلام رجع بالغيب وإذا ثبت
فلان حدوثها وإنما في بعض الكتب أنه صناعة نظرية يقتدر معها على إثبات العقائد الدينية من
إثبات الصانع وصفاته التي يتوصل بها إلى إثبات النبي والوحي والمعاد وبما فيها من العقائد وعدم
صدقه حيث قال إذا وجد من أهل الأصولية ويشهد لها جميع أهل الفقه ضرورة أن الحكم فيها
تكلم في حصول التعارض بين الأمرين في محل النزاع أم لا حتى من القواعد المهيئة لاستنباط
الأحكام عن أدلتها وتدوينه في الأصول من العصر السابق إلى زماننا هذا الأمر الشمس واضح أقول
ولكن حل المسئلة من أهل الشريعة بين المعنيين والقواعد المرتبطة بها أن فقه فيها لا هو الحل
في أكثر المبادي الأحكامية من شرائط التكليف والمكلف والمكلف به وموانع التكليف وغيرها
ولذا قوضوا الأكثر في المعنيين إلا أن المتعرض لها في الكلام من جهة وفي الأصول من جهة أخرى هذا
دليل من مقاصد علم الأصول ومباديه قد يظهر من بعض أن البحث فيها يرجع إلى البحث عن مقاصد
علم الأصول فإنها يستنبط منها صحة الصلوة في الدار المغصوبة وفساد وغير ذلك من الفروع
ليس على ما ينبغي أن الصحة والفساد متربتان في الحقيقة على إطلاق الأمر على إطلاقه وشموله لمراد
تقييده وإخراج حدوده إلى البقاء على الإطلاق والتقييد متربتان على هذه المسئلة إذ على القول
بالامتناع يقع التعارض فلا بد من التقييد وعلى القول بالجواز لا تعارض فيها فلا تقييد في الأولى
عند هذه المسئلة من مسائل مسئلة التعارض التي هي من مقاصد الأصولية وبعبارة أخرى تحقيق هذه
المسئلة في الحقيقة تشخيص لموضوع التعارض بين الأدلة ويكون عدم البحث من المبادي الأحكامية إذ
البحث فيها يقول إلا أن يقال المعنيين أن الوجوب والحرمة إن يكن وجودهما في شيء واحد أو
وجود أحدهما ملازم لعدم الآخر فيكون البحث عن جواز من الأحكام وأوصافها كما ذكرنا وذلك في
مبحث وجوب المقدمة ولذلك ذكرنا المقدمة في المبادي الأحكامية كشف البهائي ره ولكن
إيرادها في الأدلة العقلية أيضا لوجود المناسبة كما لا يخفى وكما ذكرنا يتبين أن ثمرة هذه المسئلة

أيضا

أيضا تشخيص موضوع مسئلة التعارض التي من مسئلة أصولية أيضا فإن أصل في الفقه أيضا بين وعن
غيره من تفريع أهل الفقه فيها كصحة الصلوة في الدار المغصوبة وغيرها وغير محله لا يتوقف
على تشخيص الحكم في مسئلة التعارض لا على هذه المسئلة نعم يمكن أن يتفرع على هذا من ثمرات
هذه لا يتفرع عليها ولو بالواسطة أيضا في تحرير محل الكلام من جهة الأمر والنهي الواقعين
في العنوان بحسب الأقسام ذكرناها في بحث وجوب المقدمة وغيرها فقد بدا من الحكم فيها بالنسبة إلى
جهات كثيرة الجهة الأولى بالنسبة إلى تفسيرها إلى الأمر والنهي فنقول قد عرفت أن
النزاع في هذه المسئلة إنما هو في أمر عقلي وهو الملازمة بين وجود طلب الفعل وبين عدم طلب
الترك فلا فرق بين الطلب الإلزامي والتنزيهي لوحدة المناط وبدل عليه أيضا استدلال المجوزين
بالعبادات المكروهة والمستحبة وترجيح القائلين بها بلو جوده الأولية بل الظاهر أن محل النزاع مطلق الأحكام
الخمسة فيها بالأمر إنما هو في جنس رجحان أو فعل فقط وذكر الأمر والنهي على سبيل التمثيل كما يظهر
ذلك من مطالعة كلماتهم وبذلك يعرف الأمر والنهي الواقعين في العنوان إلى الأعم من الإلزاميين
والتنزيهيين وإنما يفسرهما ظاهرين في الإلزاميين فلا فرق بين ما إذا كان الإلزاميين أو مختلفين
فمن جوز الاجتماع جوزه في الجميع ومن منع منع في الجميع الجهة الثانية بالنسبة إلى تفسيرها إلى العينيين
والتخييري وتحقيق الحال فيه أن العينيين الذين لا بد فيهما التخيير لا عقلا ولا شرعا فالكلام في امتناع
اجتماعهما لعدم الشمول من المكلف لكل الأمر بتقييد بعد فيه والنهي عنه بلا بد وهذا واضح لا يستحق فيه
الدليل على جوازه وعدم جريان أدلة المجوزين فيه وأشرنا إلى أن النزاع ثبوت المبدأ من التكليف
حذرا من لزوم التكليف بالإطلاق نعم قد أجازه بعض فإذا كان ذلك بسبب تقصير المكلف
وسوء اختياره كما ذكروه فيمن توسط أرضا مغصوبة ويسمى الكلام فيه وأما التخييريين فهو أيضا خارج
عن محل الكلام بمنع إجابة من دون إشكال لأن الحاصل من الأمر والنهي في وجوب أحدهما
وحرمة الجمع ولا بأس باجتماعهما في شيء ولا يلزم محذور من اجتماعهما وجواز الملازمة على الاجتماع فيما هو
محل الكلام بل الاجتماع في شيء حقيقة وإطلاق الاجتماع عليه من باب المشاكلة ضرورة أن

متعلق الطلب الوجوبي احدهما لا بعينه ومتعلق الطلب التخييري هو الضام الاخر اليه فظهر ان احدهما
بشرط عدم الاخر مطلوب بالطلب الوجوبي التخييري على ما عليه اصحابنا من ان الواجب في الوجوب
التخييري كل واحد من الاثنين او الاثنين والمحرم ما هو الجمع بينهما اقول وقد صرح بذلك شيخ الاصوليين في حاشيته
على المعالم وادرد عليه بعض الفضلاء من خاصته بان ذلك حق الا ان اهتمام ليس تخييرا بكونه
متعلقا بالجمع بينهما وليس المراد من اهتمام التخييري مثل ذلك وانما المراد منه ان متعلق اهتمام بخصوص
كل واحد من الفردين مثلا على البدلية نظير الامر التخييري كما اذا توقف حفظ النفس على اكل الميتة
او الشحم او وطي المحارم فان المامور به خصوص كل واحد منها بدلا وكذا المنهي عنه فان المفسدة
في خصوص كل منها واذا كان محرما حين الضرورة ودون حد الاطلاق في جوازه ودون حفظ
النفس مع اطلاق الفردين فان قضية مثل ذلك اهتمام ان كل واحد من الفردين ذا مفسدة مزيلة
لتركه على نحو البدلية على الصحيح الاصح ولو تخييرا لانه يقتضي وجود مصلحة في خصوص كل واحد منهما موجبة
مقتضية على نحو البدلية مع قطع النظر عن اختيار المكلف وما تضافت ان دلالته يلزم جواز ترك الواحد
المردد بين الجوهر وحرمته وذلك ما قرر في محله من ان الطلب في الواجب التخييري متعلق بالواحد المردد
بين الشيئين الخ اقول والظاهر ان ما ذكره الشيخ الاستاد من ان المراد بتعلقه به تعلقه بالفاعل
وهو ان محل الكلام في هذه المسئلة انما هو فيما اذا كان الامر او النهي مع قطع النظر عن تعدد الاجماع
ممكنا في نفسه والنهي التخييري بالمعنى الذي ذكره الفاضل مما لا يتحقق له مثل غير معقول الا اذا ان النهي
عن الجمع والانضمام توضيح ذلك ان الفاعل اذا اقتصر على فعل فيما يرى فيهما ما يوجب تكليفا او لا
منع اشتغال بيقين على الاباحة وعلى الاول فما يرى في كل واحد منهما ما يوجب طلبه بالخصوص عينا فعلا
او تركا بان يكون في فعل كل منهما مصلحة مزيلة غيرها في الاخر بحيث لا يترتب عليه الفوت المفسدة من
الاخر او يكون في ترك كل واحد منهما مصلحة كذلك او لا يرى فيهما ما يوجب ذلك فعلى الاول يوجب
كل منهما او يحرم كلا منهما وعلى الثاني فما يرى ان فعل كل واحد منهما فيه مصلحة او حصلت في
الخارج كانت عين المصلحة التي في الاخر لكونهما ذوي مصلحة واحدة ولكن لو لم يحصل شيء منهما يترتب عليه

مفسدة

مفسدة عظيمة فيتوجه على سبيل التخيير او يرى ان في فعلهما مفسدة بحيث لو فعلهما معا يترتب عليه المفسدة
فيحرمهما على سبيل التخيير فمن النهي التخييري لا بد فيه من كون المفسدة في الجمع والانضمام فان قلت انه
قسم اخر وهو ان يكون في فعل كل واحد منهما مفسدة بحيث لو ترك واحد منهما يحصل الفوت الاخر
على ترك الاخر نظير ما ذكر في الواجب التخييري من دون ان يكون المفسدة في الجمع فيصح النهي التخييري
بالمعنى الذي ذكره الفاضل قلت هذا القسم غير معقول لانا اذا فرضنا ان الجمع فيهما لا مفسدة فيه
وانما المفسدة في خصوص كل واحد من الفعلين لا منع لارتفاع المفسدة عن احد الفعلين بترك
الاخر الا اذا كان ترتب المفسدة على كل واحد منهما مشروطا باجتماعه مع الاخر فيصير المفسدة في
الجمع وقد فرضت عدمها فيه بحذف الواجب التخييري فانه لا استحالة في ان يكون الفعلان
مشتركين في فائدة مقصودة بحيث لو حصل واحد منهما ترتب عليه تلك المفسدة كما اذا اجتمع الماء
البارد وفرضنا ان شرب الماء البارد مضر وشرب الماء الحار ايضا مضر وان كلا منهما في مرتبة
سواء وشرب كل واحد منهما مفيد للتبريد الذي هو المقصود فيصح الامر بكل واحد منهما تخييرا بان
يكون كل واحد منهما مطلوبا والحاصل ان المفسدة اما في الجمع بين الفعلين او في كل واحد منهما فعلى
الاول لا بد من النهي التخييري وعلى الثاني لا بد من النهي عن كل واحد منهما حيث ولا يحصل عدم المفسدة في الجمع
ووجوب في كل واحد منهما ومع ذلك يترتب على ترك احدهما ارتفاعها عن فعل الاخر فما ذكره الفاضل
هو المتين ثم قال انه يمكن ان يقال في الضام انه اذا كان المراد بالنهي حرمة الجمع والانضمام فالاجتماع
اصلا وهو خارج عن المسئلة موضوعا لا محالة لان متعلق الامر والنهي مع امران لا يجتمعان في مورد
ابدا كالامر بالقعود والنهي عن شرب الماء والظاهر ان الاستاد لا ينكر ذلك بل هو ممن يقول
بانه اذا كان الامر والنهي كلاهما تخييريين ولا فرق فيما ذكرنا بين ما كان ثبوت العينية او التخييرية
بحكم العقل او بقبح تكليف المكلف واما الامر النفسي والنهي التخييري فالذي افاده الاستاد ودام افاداته
ان الظاهر عدم الخلاف في امتناع اجتماعهما لبداهة التنافي بين طلب فعل عين والاذن في تركه
بل ايجاب تركه تخييرا وان كان التزام الجواز فيه ايضا ليس تعبدا امر المجوز اذ لا مانع حقيقة بين

الا ان

بذا وبين العكس الذي هو محل النزاع فلو ترك الواجب وفعل الآخر حصل من جهة ترك الواجب والطاعة
من جهة اتيان المنهي التخيير اقول الفارق بينهما ان محل النزاع في صورة العكس اذا كان الوجوب التخييري
حقيقيا لا شرعيا ولا يتصور التخيير العقلي في النهي بالمعنى الذي يتصور في الامر لان النهي يتعلق بالجزئي المنتشر
وهو من حيث شرعيته ان تعلق بالكلي وسرى منه الى الافراد وهو بالنسبة الى الكليين والشرعي وبالنسبة
الى الافراد حقيقي حقيقي فليس لنهي تخييري حقيقي فالتخيير الشرعي فيما نحن فيه وقد تقرر عندك ان المطلوب
في الواجب التخييري خصوص الافراد ولا ريب ان ترك كل واحد من الفعلين الذين تعلق النهي عنهما تخييرا
مع كون الواجب تخييريا شرعيا فيلزم مع النهي ما ذكر من طلب الفعل بخصوصه عينا وايجاب تركه بخصوصه
تخييرا ولا يلزم ذلك في صورة العكس لعدم وجوه التي يجري في اذ لم يتم وان كان التحقيق عدم الفرق بين التخيير
العقلي والشرعي والحاصل ان لزوم المحذور فيما نحن فيه اوضح من صورة العكس لما ذكرنا ثانيا اقول ان تنقيح
ما ذكره من ان عدم المعارضة بين التخييرين يقتضي جواز الاجتماع فيما نحن فيه ايضا او يجب ما قلت
بان النهي التخييري راجع الى النهي العيني عن الاجتماع والانضمام فلا يتفاوت الحال بين ما كان الامر المتعلق
باحدهما عينيا او تخييريا اذ لا تعارض بين الامر بتزويج واحدة معينة من الاختين والنهي عن الجمع بينهما
كما انه لا تعارض بين الامر بتزويج واحدة منهما على سبيل التخيير والنهي عن الجمع بينهما لان الامر في
الصورتين متعلق بشيء والنهي متعلق بشيء آخر ولا اجتماع بينهما اصلا كما عرفت الا ان يكون مراد
الاستاد انه اذا كان الامر تخييريا يجوز النهي عن كل واحدة تخييرا بان يقول لا تتزوج بهذه او هذه
فاحد الامرين الجمع واما اذا كان عينيا لا يجوز ذلك على ما يدل النهي العيني عن الامر لان المزيد بشيء
بالاذن لكن هذا الكلام يرجع الى الالفاظ ومحل الكلام هو النهي اعم اذا قلت بان النهي التخييري بالمعنى الذي
ادعاه الفاضل السابق ذكره لان الكلام الاستاد وجه وقد عرفت ما فيه واما الامر التخييري والنهي العيني
فلا ريب في كونه محل النزاع اذا كان التخيير عقليا فانه المتعلق من محل الكلام واما اذا كان التخيير شرعيا
كما اذا قال صم او تصدق او اعتق عشرة مساكين فان قلنا بان الطلب في الواجبين التخييريين متعلق
بكل واحد منهما بالخصوص على ما عليه اصحابنا والمعتزلة فلا ينبغي دخوله في محل النزاع ضرورة ان مناط الاجتماع

فيما نحن

فيما نحن وهو لزوم اجتماع الضدين في الشيء الواحد موجود اذا طلب الترك حينئذ لا يجامع الاذن في الفعل اذ
ايجابه ولو تخييرا واما اذا قلنا بمقالة الاشاعرة في الوجوبين التخييريين من تعلق الطلب باحدهما المنتخب
دخوله في محل الكلام لان مرجعه الى التخيير العقلي اذ المطلوب هو الجامع المشترك اقول ويحتمل قويا خروجه
عن هذا القول ايضا اذ تردد المتكلم بين احد الفردين صراحة بدل على الاذن في الفعل فلا يمكن الجمع بينه
وبين النهي الا ان هذا الكلام يرجع الى الاعتقاد والكلام في المقدمة الثالثة بالنسبة الى التقسيم الى
العيني والكفائي لا شك في دخول العيني بهذا المعنى في محل الكلام بل هو المتيقن اذ الظاهر من العينية اجتماع
الامر المتوجه الى خصوص المكلف مع النهي المتوجه اليه وكذلك يدل الآيات من الكفائيين والمختلفين
بتقييده اذ لا خصوصية بوجب الخروج لا يسعه ما قلت بان المكلف في الكفائي الجميع اقول ويمكن ان يعرف
النهي الكفائي ولا يخطر ببالي والظاهر انه غير معقول الا بالكيفية المذكورة ثم اذا كان النهي عينيا اجتماع الضدين
على ما يرجع الى منع صحته ايضا وكيف كان فالظاهر انه لا فرق في محل الكلام بين الاقسام المذكورة وهو انه
شيء لا بد من التنبيه عليه وهو انه لا يجوز الاجتماع والوجوب الكفائي مع الحرمة العينية بالنسبة الى المكلف
وان قلنا بجوازه بالنسبة الى المكلف به وبعبارة اخرى لو جوزنا للمكلف ان يمتثل الامر الكفائي
الذي توجه اليه والى جميع الناس في ضمن الفعل الحرام العيني كما اذا صلى الصلوة بعينها في الدار المغصوبة
فلا يجوز كون فعل واجب عليه كفائيا وكونه منهيا عنه ايضا حراما او مكروها عليه بان يكون صلوة الميت
واجبا عليه كفائيا ويكون مكروها اليه فان ذلك من اجتماع الوجوب العيني والحرمة او الكراهة العينية
في قبال الوجوب والحرمة التخييريين وقد عرفت انه لا كلام في جوازه من محل الكلام لعدم المندوحة للمكلف
كما لا يخفى ومن هنا يقع الاشكال في حكمهم بكراهة تغسيل المخالف بعد القول بوجوب غسلهم كفائيا
ولكن يحكمهم بكراهة التغسيل وجه لم يشق بنفي مع كونها وجه كفائيا فان الاشكال فيها ازيد
على الاشكال في مطلق العبادات المكروهة لان الامر فيها تخييري والمندوحة موجودة للمكلف بان
يوقعها في غير المكان المكروه بخلاف الامر فيها فانه عيني واذا كان كفائيا ولا يمكن للمكلف امتثال
الامر والنهي معا ولذلك قد يجاب عن الاشكال في العبادات المكروهة وهو ان المكروه فيها هو

السابقة بالاستلزام والتقدم مع الاشتغال من به الكفاية بالواجب والحاصل ان في محل الكلام لا يلزم ملاحظة
اجتماع الامر والنهي بالنسبة الى المكلف به لان الكلام حينئذ في امتناعه لعدم وجود المندوحة
وظهور اجتماع الضدين بالنسبة الى المكلف اقول ويمكن وجوه اخر في محل الكلام فاحدها ان الامر انه يكون
من قبيل العبادات المكروهة التي لا يدل لها على عدم وجود المندوحة اللهم الا ان يجري وجه في
محل الكلام ايضا لكنه بناء على استدلال المجوزين بان الجهة الراجحة بالنسبة الى تقسيمها الى النفسي والغيري
والظاهر انه لا فرق بين النفسيين والغيريين والمختلفين بتقسيمه في وجوبها في محل النزاع ورد على
خروج المختلفين والاتفاق على جوازه مما لا شك فيه لما سيعلم بعد ما عرفت ان النزاع في الجواز والامتناع
وان النزاع في مطلق الطلبين ويدل عليه اطلاق العناوين وعموم الادلة ووحدة الملاك في
الكل ويجري بالوجه الجهة الحاصلة بالنسبة الى تقسيمها الى الاصلي والتبعي والظاهر عدم الفرق بين
ان يكون هذه الجهة لان هذا التقسيم راجع الى الامر والنهي باعتبار الدال والكلام في اجتماع طلبين
الجهة الواردة بالنسبة الى تقسيمها الى الذاتي والعرضي والظاهر عدم الفرق ايضا الا اذا
استلزم التكليف بالامر مندوحة للمكلف لاتفاقهما مع ان الامر العرضي ليس امرا في الحقيقة
لانه عبارة عن الطلب العارض للازم باعتبار كون مزدوجا بالجهة الراجحة بالنسبة الى
تقسيمها الى الاصلي والتبعي والظاهر عدم الفرق في محل الكلام نعم لا خلاف في سقوط
الواجب التوصلي بحصول الفائدة ولو في ضمن المحرم ولذا اشتبه على بعض حكم بالجواز فيه وليس شيء
اوفق من حصول الامتثال وسقوط الامر بسبب آخر كانقاذ الموضوع او حصول الغرض ونحو
ذلك الجهة الواردة بالنسبة الى تقسيمها الى المطلق والمشروط لا ريب ان الظاهر من الامر والنهي في
العنوانين انما هو المطلق فانه اثبات ورسمهما واما المشروطين والمختلفين فالظاهر جريان النزاع فيهما
ايضا لوحدة الملاك وشمول الادلة الا فيما اذا استلزم عدم المندوحة كما اذا كان الشرط في الامر
النهي شيء واحد او النهي مطلقا والامر مشروطا بالعكس فانه يمتنع بتوقفان الى العينين وقد عرفت خروجهما
عن محل الكلام واما اذا كان الشرط في احدهما غير الشرط في الآخر فهو من محل النزاع والحاصل انه لا

لا

لا فارق بين المطلقين والمشروطين والمختلفين من جهة الاطلاق والاشتراط فيما هو محل الكلام
الا اذا آل الامر الى الامتناع من جهة اخرى الجهة الرابعة بالنسبة الى تقسيمها الى الحقيقي والاضافي
والظاهر عدم جريان هذا النزاع في الاضافيين او المختلفين من جهة ان النزاع كما عرفت انما هو في
امتناع اجتماع الامرين الارادتين عقلا وثبوت الملازمة بين وجود احدهما وعدم الآخر والامر الاضافي
ليس مشتملا على الارادة الواقعية وانما هو صورة الامر فلا تتحقق موضوع لهذا النزاع اللهم الا ان
يقع النزاع في شيء آخر وهو انه هل يجوز ان يامر شخص عبده بامر صوري شيء وينهى عنه من جهتين
ام لا فيخرج الكلام فيه عما نحن فيه ثم لما كان المكلف بالتكليف الابتلائي لا يدل انه تكليف ابتلائي
فانه شرط في صحة التكليف الابتلائي لا يتخيل وجوده في محل الاجتماع هذا اذا قلنا بان التكليف
الابتلائي حال عن الطلب والارادة واما اذا قلنا باشتراكه عليه فالكل داخل في محل الكلام نعم
الجهة العاشرة بالنسبة الى تقسيمها الى الواقعي والظاهري لا ريب ان الظاهر من العنوانين مطلق الامر
والنهي والتعيين كانا او ظاهريين فلا فرق بين الواقعيين والظاهريين والمختلفين الا ان اجتماع
المختلفين خارج معقول من جهة اخرى وهي ان الامر الواقعي متوجه الى المكلف من حيث هو والامر
الظاهري متوجه اليه بوصف كونه جاهلا بحكم المكلف بالامر الواقعي من تقع عنه الجهل فلا يعقل موضوع
الامر الظاهري فلا يجتمعان في محل واحد ابدا الجهة الحادية عشرة بالنسبة الى تقسيمها الى الاختياري
والاضطراري والظاهر عدم جريان النزاع في الاضطراريين لان الاضطراري بالفعل والترك غير معقول
والحاصل من جميع ما قررنا في ذلك المقام انه اذا استلزم الاجتماع عدم المندوحة للمكلف فهو خارج
عن محل الكلام لان الكلام انما هو فيما كان فيه مندوحة للمكلف نعم لو كان المكلف هو السبب في عدم
المندوحة ففيه ايضا كلام ويجري الكلام فيه ايضا الثالث في تحرير محل النزاع من جهة متعلق الامر
والنهي وتوضيح الحال فيه يقتضي بسط المقال فنقول اذا لاحظنا الامر الذي هو عبارة عن ارادة ترك
الشيء ووضع متعلقهما الذي هو المامور به والمنهي عنه مع ملاحظتهما بالقياس الى الشخص واحد يتصور
لهما صور اكثرية بعضها مما لا خلاف فيه في انه هو وبعضها مما لا خلاف في امكانه وبعضها محل

تخلف لان متعلق الارادتين اما يفرض شيئا واحدا ذهنا وخارجا او متعددا بحسبهما او واحدا
بحسب الخارج ومتعددا بحسب الذهن ولا يصور العكس او غرضه الذهن اذ ما في الخارج فكل ما هو
متعدد في الخارج متعدد في الذهن بطريق اولى وعلى الاولين فاما يكون كليا او جزئيا حقيقيا وعلى
الثالث لا يكون الا كليا وعليه اما يكون المتعدد في الخارج ايضا بان يكون احد الكليين بان يكون
احد الكليين اعم من الاخر مطلقا او من وجه ام لا او يكون متباينين وبعبارة اخرى لا يفرض متعلق الارادتين
شيئا واحدا او شيئين وعلى الاول اما يفرض جزئيا حقيقيا او كليا وعلى الثاني اما يفرض جزئيين
ام كليين او مختلفين وعلى الثاني اما ان يكون النسبة بينهما تساويا او تباينا او عموما وخصوصا مطلقا
او من وجه فهذه صور ستة الاولى ان يفرض متعلقهما جزئيا حقيقيا بان يتوجه الطلب الى ايجاده
وترك ايجاده معا وهو ايضا على قسمين الاول ان يفرض متعلق الطلبين بخصوصه اولا وبالذات
من دون ملاحظة جهة من جهاته او بملاحظة جهة واحدة فيهما وهذا لا خلاف في امتناعه لاستلزامه
اجتماع الضدين اذ طلب الايجاد وضده طلب تركه مضافا الى استلزامه التكليف بالاطلاق
اذا كان الامر عينيا فقد يجوز وقد جوزه بعض من جوز التكليف بالاطلاق من الاشاعرة وهو ايضا
باطل لما ذكره بعض اجزمنهم ان مثل هذا التكليف نفسه محال لانه تكليف بشيء وهو محال والظاهر ان
غرضه من ذلك ما ذكرنا من استلزام ذلك اجتماع الضدين وهو من المحالات الذاتية الا انه لا يتم
على ما بنوا عليه من تغاير الارادة للطلب التكليفي وانفكاك احدهما عن الاخر فانه لا يلزم اجتماع الضدين
ح فان الطلب عندهم عبارة عما يحصل بالنسبة الى الامر والنهي لا الارادة التي تنكشف عن الامر والنهي
ولم يعلم كون طلب الايجاد بهذا المعنى ضد الطلب تركه والظاهر انهم غفلوا عما نبهوا عليه الامر بذلك
يظهر عدم استقامة الوجه الاخر الذي ذكره بعض لتوجيه كون هذا التكليف محالا في نفسه من ان الامر يقتضي
حسن الفعل والنهي يقتضي قبحه فيلزم من اجتماع الامر والنهي اجتماع الحسن والقبح وهما ضدان والمفروض
عدم تعدد الجهة عند الله ان ذلك ايضا لا يتم على اصولهم لانكارهم الحسن والقبح العقليين ثم على ذلك
على اصول الامامية وقد يوجه ذلك بان الوجوب مشتمل على جواز الفعل وعدم جواز الترك والحرمة

مشتملة

مشتملة على جواز الترك وعدم جواز الفعل وجواز الفعل مناقض لعدم جوازه كما ان جواز الترك مناقض
لعدم جوازه فيلزم كل من الحرمة والوجوب مناقض فعل الاخر فيما هما مشتملان لاجتماع النقيضين وهو
ح ذاتا وكيف كان فهذه الصورة خارجة عن هذه المسئلة التي يقع النزاع فيها لاشتراط الجهة المتعددة
وعدم جريان ادلة الجواز فيها وتصريح الشارح على ذلك كيف والاتفاق فيها من اول الامر بالبطلان
اقول قد ظهر مما ذكرنا ان التكليف بالفعل والترك الذي هو عبارة عن ارادة ايجاده وارادة
تركه محال ذاتي لكونه من موارد اجتماع الضدين الذي هو محال ذاتي على بعض الفضلاء من عدم
التكليف بالمحال الوضعي غيره ومحله لو جهين احدهما ان هذا التكليف نفسه محال لما عرفت من
الذاتية لانه تكليف بالمحال الثاني انه لو سلم كونه تكليفا بالمحال فهو تكليف بالجمع الذاتي
ايضا لان الجمع بين الايجاد وتركه ايضا محال ذاتي لانه من اجتماع النقيضين لا بالمحال الوضعي
اللهم الا ان يقال ان اجتماع الضدين والجمع بين النقيضين ايضا من المحالات الوضعية الثاني
ان يفرض متعلقهما بالخصوص اولا وبالذات من جهة كونه جزئيا بالطبعين فيتعلق الامر بالايجاد
والنهي بالاخر فان الظاهر المسورية هذا الفرد كما اذا انحصر الصلوة التي هي من اعظم المنهي عنه
من جهة الصلوة في الدار المغصوبة او فرضنا الطبيعة التي تتعلق بها الامر اخص مطلقا من الطبيعة
المنهي عنها فهو ايضا خارج عن محل الكلام وتحقق بالقسم الاول اذا لم يكن الاخص زائدا على الموجود
الخارجي المكلف لعدم المندوحة له واما اذا كان ما شاء زائدا فالذي يظهر من الفاضل في القوانين
عند القوم من توسط الارض مغصوبة انه داخل في محل الكلام وسببه في القوانين لم يتحقق فيه
بان تكون الطبيعة المامور بها غير الطبيعة المنهي عنها من وجه وتكون المكلف من افرادها من لا تحقق
فيها المنهي عنه او تكون الطبيعة المنهي عنها اخص مطلقا من الطبيعة المامور بها ولكن المكلف من افرادها
افراد المامور به فهو محل هذا النزاع والظاهر من الفاضل في القوانين ان الامر ايضا خارج عن
هذا النزاع وداخل في المسئلة الاتية والمسئلة دلالة النهي على الفساد وجعل ذلك منشأ
الفرق بين المسئلتين وسيأتي الكلام في ذلك الصورة الثانية ان يفرض متعلقهما كليا بان يتوجه

الطلب ان في ايجاد ماهية وطبيعة وفي تركها معا وهو ايضا يجري في التقسيم السابق لا يرتفعان اما ان تعلقهما
بها اولا وبالذات بحيث يحصل مرتبتان دون ملاحظة جهة فيهما او مع ملاحظة جهة واحدة فيهما او من جهتين
كونهما واحدة تحت كليين فوقهما من النسبة اليهما كالنوع بالنسبة الى الجنس والصنف بالنسبة الى النوع
فالقسم الاول مما لا كلام في انه قاصد ان لم يكن واحد الشخص لعدم المندوحة وارادة التكليف بالاطلاق
واجتماع الضدين وعدم جريان ادلة المجوزين فيه فلا يمكن ارادة ايجاد طبيعة الضرب وارادة تركه
معا واما القسم الثاني فالمنقول عن الكلام ان لم يستلزم عدم المندوحة للمكلف من جهة التكليف كما عرفت في
الواحد الشخصي وما ذكرنا يظهر ان النزاع لا يتحقق الا اذا كان مورد الاجتماع شخصين من جهتين فاما اذا كان
مورده كليا اعم وما ذكره جمع واحد منهم المحقق الخوانساري من ان النزاع يتحقق بالواحد الشخصي واما الواحد
بالوحدة الجنسية او النوعية او الصنفية فلا نزاع في جواز اجتماع الامر والنهي فيه محمول على سبق امر
وهو انه يجوز ان يامر الامر بنوع من جنس وينهى عن نوع اخر منه او يامر بصنف من نوع وينهى عن
صنف اخر منه فان ذلك مما لا يقبل الانكار والقول بانه قد نظر الى ان الجنس والنوع ذهنيان
فلا يمكن اختلاف نوعين من جنس مثلا كما صدر عن بعض المتقدمين وضع الضرورة وانكار بديهته فلا
يبقى بعد ذلك مقدوم انه يجوز ان يامر بجنس وينهى عن ذلك الجنس او يامر بنوع وينهى عنه كما يظهر
ذلك من تشبيههم بالسجود لله والسجود للشمس اذ لا ريب ان السجود لله تعظيم له والسجود للشمس
تعظيم لها وما نوقش في المطلق التعظيم فترك التقييد بالشخصي او لما من التقييد لا يرتفع خلاف المقصود
الصورة الثالثة ان يفرض متعلقهما جزئيا حقيقيا بان تعلق الامر بجزئي حقيقي والنهي بجزئي اخر
سواء كانا جزئيين لكلي او لكليين فان لم يكن بينهما ملازمة متفق فيه وان كان بينهما ملازمة في
الوجود وهو ما كان محل الخلاف الا انه خارج عن هذا النزاع وداخل في نزاع اخر وهو انه هل
يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم ام لا والمعنا نتكلم فيه في مسئلة الضد وهذه الصورة مطرحة عن
محل هذا النزاع الصورة الرابعة ان يفرض تعلق الامر بكلي والنهي بجزئي حقيقي منه وهو داخل في محل
النزاع على الكلام فيه كما في القسم الثاني من الصورة الاولى ويجري الكلام فيه الصورة الثالثة

والظاهر

والظاهر عدم الخلاف في انه مع عدم المندوحة وعدم جريان ادلة المجوزين فيه فهو خارج عن محل النزاع
قبل وظاهر بعض العبارات نفي الخلاف عنه لان تعلق النهي بالكلي يقتضي حرمة جميع افراده على سبيل
الاستغراق فالامر بواحد منها مستلزم لاجتماع الضدين من جهة واحدة الصورة الرابعة ان
يفرض تعلق الامر بكلي والنهي بكلي اخر ويكون بينهما تباين وهذه الصورة الثالثة ولا ريب في خروجه
عن هذا النزاع لعدم استلزام اجتماع الضدين في شيء واحد اذا كان بينهما تلازم في الوجود الخارجي
ودخل في النزاع المذكور ايضا فهذه الصورة ايضا خارجة عن هذا النزاع الصورة الخامسة ان يتعلق
كل واحد منهما بكلي غير ما تعلق به الاخر ويكون النسبة بين الكليين التساوي ولا ريب في خروج هذه
الصورة عن هذا النزاع لكون الاجتماع فيها بديهيا متفق عليه اذ يرجع الاجتماع فيها الى اجتماع
الامر والنهي في جزئي حقيقي من جهتين متلازمتين في الوجود ويستلزم عدم الخلاف في انه متفق عليه
الصورة السادسة ان يفرض تعلق كل واحد منهما بطبيعة كلية ويكون النسبة بين الطبيعتين العموم
من وجه فان الخلاف في الخارج افراد الطبيعة المامور بها في افراد الطبيعة المنهي عنها او الجنس الطبيعة
فيظهر حالها من حيث القول في جريان الخلاف والخروج عنه مما ذكرنا في الصورة السابقة وان لم يحضر
وجود اصل في هذا النزاع فقطعوا من المحدث المتبع من محل النزاع لا يبقى كيف يكون النزاع في
ذلك مع ان جواز الامر بالصلوة والنهي عن الغصب بديهي كوقوعه في العرف والشرع مع ان
النسبة بينهما العموم من وجه لانا نقول ان النزاع في هذه الصورة معناه النزاع في انه يجوز تعلق الامر بالصلوة
بالاطلاق بحيث يفرض الطبيعة بجميع افرادها الى يوم القيامة مغصوبة والعنوان الى مع انه تعلق النهي بالغصب
كذلك ام لا فيرجع النزاع في هذه الصورة الى النزاع في القسم الثاني من الصورة الاولى وما ذكر الظاهر
النزاع في الصورة الثالثة والرابعة والقسم الثاني من الصورة الثانية الصورة الثامنة ان يفرض
تعلق الامر بكلي وتعلق النهي بكلي اخر اخص مما تعلق به الامر وهذه الصورة نظير الصورة الرابعة فالظاهر
من جميع من تعرض لها حكم محل الكلام في هذه المسئلة دخولها في المسئلة الاتية اي مسئلة دلالة النهي
ونسب ذلك الى الحاجبي والعضدي والامدي والرازي وجماعة من متاخري متاخري متاخري الفاضل في الفوائد

والشيرازي في التعليقة على المعالم وشيخ الاصوليين الشيخ محمد تقي في الهداية الى ان الامر الجزئي يتعلق بها
كاطلاق المتواطئين وقد نسب الى جماعة وجوازه في محل النزاع ويتجه تمام الكلام في ذلك الصورة المتنازعة
ان يقول من يتعلق الامر بكلي ويتعلق النهي بكلي اخر اعم لا يتعلق به الامر وهذا نظير الصورة الخامسة
والظاهر خروجها عن محل النزاع وكون الامتناع فيها متفق عليه لما ذكر في الخامسة من عدم تمكن المكلف
من الامتثال اذ المقصود من ان النهي متعلق بجميع الافراد فاخرج بعض الفضلاء من النظر في خروجه
معللا بانه لا فرق بينه وبين سابقه لما لا وجه له ثم لو توهم كون الدخول مامورا به بالامر التخييري
بان يكون احد افراده ما تعلق به الامر اي الحكم بالدخول لكنه يرجع في الحقيقة الى الصورة الثانية
والمتحقق من جميع ما ذكر ان محل النزاع انما هو توجه الامر والنهي معا الى جزئي او طبيعة كلية من جهة كونهما
مصداقا للطبيعتين احدهما مامور به والاخر منهي عنه مع كون النسبة بينهما عموم من وجه او مطلقا بشرط
ان يكون الاعم هو المامور به على كلام في الاخير كما سيأتي في الامر الرابع في تحرير محل النزاع من جهة اخرى
وهي بيان المراد من اجتماع الامر والنهي الذي وقع النزاع فيه فنقول ان هذا النزاع المعروف بين
القوم يحتمل وجوها احدها وهو الظاهر من لفظ الاجتماع مصداقا الامر والنهي في الخارج وان يوجدا معا
بعض احتجاجاتهم ان يكون النزاع في امكان تحقق الوجوب والحرمة الفعليين بارادة الفعل
والترك معا في فعل واحد من جهتين اما مع كون النزاع في وقوعه فالمشهور اتفاقهم على وحدة الفعل حقيقة فان
ذلك هو المستفاد من بعض كلماتهم كما سيجيء او مع كون النزاع في ان هذا الفعل الخارجي الذي
اجتمع فيه الطبيعتان هل هو شيء واحد في الخارج حتى يوجد واحدا وجودا فقط او لا بل وجوده متعدد
في الواقع كما يرشد اليه ذلك استدلال بعضهم على الامكان بانه قد قرر في محله استحالة اتحاد الطبيعتين
الكليتين اللتين بينهما عموم من وجه بحسب الوجود الخارجي حتى على مذهب من يقول بانه في الواقع وان الحقيقة
الحس فانه لا يصح في ذلك وبالجملة ايضا نقضهم بالعبادات المكروهة واستدلالهم بمثال الصلاة في الدار المغصوبة
كما لا يخفى فرفع النزاع على هذا الوجه ان هو باثبات وحدة الوجود الخارجي وتعدده لا غير فانهما
ان يكون النزاع في امكان اجتماع الوجوب والحرام لا الوجوب والحرمة بان يكون النزاع في انه
اذا تعلق

او تعلق الامر بطبيعة والنهي بطبيعة اخرى واختار المكلف ايجاد فعل جامع للطبيعتين الذي كونه من
بان يكون مصداقا لهما فهل يجتمع امتثال الامر ومخالفة النهي ام لا واستدل على هذا الوجه لا
يقع الا بين القائلين بالامتناع في النزاع على الوجه الاول اذ لو قلنا فيه بالامكان وتعدد الفعل
الخارجي في نفس الامر فلا يبقى مجال القول به في هذا الوجه بطريق اولى اذ لا مانع من حصول الامتثال بعد
ثبوت الامر وكون الفعل الخارجي متعددا بحسب الواقع واما لو قلنا فيه بالامتناع ووحدة الموجود
الخارجي واقعا فيمكن النزاع في حصول الامتثال بان يدعي القائل بالامتناع وعدم حصوله ان الموجود
الخارجي غير ما امر به والامتثال هو اتيان ما امر به فالموجود الخارجي لا يكون امتثالا وكون ذلك
مقدمة لما امر به ممنوع لان ما يوجد في الخارج من الافراد ونفس الطبيعة الما مور بها وبعض القائل
بالامكان وحصول الامتثال ان المطلوب بالذات هي الطبيعة المطلقة والافراد مقدمة لحصولها
واتيان الواجب بتوسط المقدمات المحرمة موجب لامتثال الامر به كاتيان الحج على الراحلة المغصوبة
فالقول بالحرمة وان لم يكن ما مورا به لكنه يحصل به ما مور به فيفعله يحصل الامتثال اذ يدعي شيخنا المرتضى وهو
ان الغرض من ايجاب الطبائع الكلية التوصل بها الى الاثار والفوائد التي تترتب عليها ولا ريب
ان الاثار تترتب عليها اينما وجدت ويكفي وجودها والامتثال انما هو بتحصيل الغرض الداعي الذي بعث
الامر على الامر سواء كان بايجاد ما هو متعلق للطلب والارادة من افراد تلك الطبيعة او بتحصيل
الامتثال بايجاد المقدمة المحرمة وذلك هو نفس الطبيعة ايضا لحصول الغرض للامر وعدم تجويزه ما مورا
به وثالثها ان يكون النزاع في اسقاط الواجب بفعل الحرام والنزاع على هذا الوجه متفرع على القول بالامتناع
في النزاعين الاولين اذ لو قلنا بالامكان فيهما لا معنى للنزاع على هذا الوجه كما لا يخفى واما لو قلنا بالامتناع
فيهما فيقع في النزاع في ان يكون الفعل الحرام مسقطا عن الواجب مع عدم كونه واجبا ولا امتثالا للواجب
فيما اذا كان الواجب تعبديا والفرق بين هذا التحرير وسابقه انا لو قلنا بحصول الامتثال يترتب عليه
ثواب الواجب والعقاب على المكلف انه فاعل لغرض مشروع في باب العبادة واما لو قلنا بالاسقاط
دون الامتثال يترتب عليه رفع العقاب لا حصول الثواب ولا العقاب على المكلف انه فاعل لغرض

والفرق الآخر ان النزاع السابق بانه في الواجبات التعبدية والتوصلية ولكن هذا النزاع لا يتأتى في الواجبات
التوصلية اذ سقوط الواجب التوصلي بالحرام مما لا يقبل الانكار ثم لكن انكاره في التعبديات من الفقيه
فيها بحصول الغرض بايجاد العبادة المنهي عنها فالفرق بينهما واضح كوضوح الفرق بينهما وبين التحرير
الاول وقد عرفت ان ظاهر القوانين هو وقوع النزاع على الوجه الاول وان بعض الاصحاب صرح
فيه كالمحقق الثاني ذكرنا ولا وجه لما تخيلين بالاتفاق كما اوضحنا الان بعض اصحابنا ظاهر في الوجه
الثاني كما صرح المحقق بان متعلق الامر والنهي هو الطبيعة ايجاد واترك فالمفروض ان الامر تعلق
بالطبيعة والنهي بالطبيعة اخرى فيتعلق كل بظاهره ويحكم بحصول الامتثال بايجاد العبادة ولكونه سبب لحصوله
اذ لا ريب ان هذا الوجه من الاستدلال غير مربوط بالنزاع الاول اصلا وانما هو مربوط بالنزاع الثاني
كما يستفاد ذلك من مقام الاستدلال ومن هنا اعترض بعض المعترضين على تحرير النزاع على الوجه الاول
واختار الجواز فيه استنادا الى ذلك الوجه بان هذه الدعوى غير مربوطة بهذه الحجة وقال ما اوردي
ما اشتبه بين الدليل والمدلول انتهى ولا يتأتى هذا التحرير استدلالهم بالعبادات المكروهة والامتثال
الحاصل اذ مقصودهم من الاول انه كما يقع الامتثال بالعبادة المكروهة تقع بالمحرمة ايضا وبالثاني
ان ثبوت الفرق على حصول الامتثال كاشف عن امكان الامتثال بالفرد المحرم فتعدد ان الوجهان
ايضا يشعران بان النزاع في حصول الامتثال ويؤيد ذلك ايضا احتجاج المانعين بانه لو صح لاتحد
متعلق الامر والنهي وغير ذلك من كلماتهم في مقام النقض والابرام كما ستطلع عليها انشاء الله واما التحرير الثاني
فلم نجد من كلماتهم ما يدل على كونه محل النزاع الا ما يظهر من بعض كلمات الفاضل في القوانين حيث انه
عنون المسئلة بقوله هل يجوز تعلق الامر والنهي بشيء واحد في الاستدلال على ان الكراهة لا تنافي الفساد
المنهي عنه حرام مستقل عن الواجب على هذا سقوط الواجبات التعبدية بفعل المقارنة المحرمة وبالجملة ايضا
ما صنعه العضدي والحاجبي حيث عنون الطالبي المسئلة بهذا العنوان كون الشيء واحدا مامورا ومنهيا من جهة واحدة
الاحسن بعض من يجوز التكليف بما لا يطاق في الواحد من جهتان كالصلاة في الدار المغصوبة فانها مامور
بها والقاضي لا يصح والبسط الطلب هيئة واحدة واكثر المتكلمين لا يصح ولا يتفق انتهى والبحث صيغة العضدي

في الشرع

في الشرع ووجه الملائمة لا منها عدا قول القاضي ثالث الاقوال في المسئلة ولا ريب ان قوله ليس قولا
ثالثا في المحرر الاولين كما لا يخفى لانه قائل بسقوط التكليف لا بجواز اجتماع الطلبين او حصول الامتثال
بل قول الحاجبي في العبارة الى لفظة كما لا يصح في ان النزاع واقع في الصحة والسقوط كليهما ومن هذا يظهر
قول العضدي حيث انه القاضي وبحر الدين القول الخ بالسقوط مع البطلان فظهر مما ذكرنا ان التحرير
الثالث كلها مما وقع النزاع فيه وان كان كلام ثانيا هو في التحرير الاخير مع ان منع وقوع النزاع فيه ايضا لا
وجه له بعد تصريح القاضي بالسقوط وتصريح اكثر المتكلمين بعدم الصحة وعدم السقوط فهذا الابهام
من تحرير النزاع على الوجوه الثلثة وبيان الحق في كل منها فاعرض بعض الفاضلين من ان الاجتماع
الامرين لا نزاع في امكانه وحصول الامتثال وانما النزاع في الاجتماع الى سوى ذلك الوجه له لان
مراده من الاول هو توجه الارادتين ومن هنا في انتهى المكلف للفرد المحرم في مقام الامتثال وقد
عرفت وقوع النزاع في الاول ايضا كما يدل عليه ذهب الاتفاق على انه لا وجه له اللهم الا ان
يكون مراده ان توجه الارادتين على نحو البتة بان يكون الامر والنهي جنبين متمايزين اتفاق وهو موقوف
كما لا يخفى فالتحقيق ان العنوان غاية الامر الثابت بالجملة وستعرف الحق والتحقيق فيها جميعا

على وجه لا يبقى ريب المستريب انشاء الله الامر الخامس في ان الموجود بالاجتماع الحاصل في الخارج
بين الامرين الطبيعة الخارجية التي كانت لباس الوجود الخارجي والتحقيق ذلك يتوقف على
اثبات وجود الكلي الطبيعي في الخارج وهذه المسئلة وان كانت من حوادث الفن الحكمة لكن المبسوط
الفقه لمقدار منها كافية في تحقيق المسئلة المبحوث عنها مع ان الالتفات الى انها ليست من المسائل
المصنفة التي لا يسعها الا الاوكد اما هي في ذلك الفن وانما نشأ الاختلاف فيها من بعض
الخيالات الفاسدة والتوهمات الباطلة في الكتب المدونة فنقول وبالله التوفيق ان للماهية المطلقة والطبيعة
الكلية التي تعبر عنها بالكلي الطبيعي بحسب اعتبار بعض ثلث حالات احدها ان يلاحظ نفس الطبيعة
وحقيقتها مع قطع النظر عن وجودها وعدمها وعن كونها ملحوظا ومنصورا للشخص وهي بهذه الاعتبار
يقال لها الطبيعة لا بشرط لا يمتنع ان يقيد بالشرط فانها تكون بشرط ولا يدخل في الطبيعة

الاثنين من معنى عدم الالتفات الى الشرط الهاء بشرط وهي بعض الشتهاء الاسس اهنا بشتهر مع الف
شرط وهي بهذا الاعتبار لا يحكم عليها بالكلية ولا بالجزئية ولا الوجود ولا بالعدم ولا بالكثرة ولا بالتعدد
ولا بغير ذلك من الاوصاف الحقيقية او الاعتبارية ولا شك في ذلك ما هو المعروف من ان النقيضين
محال لان ارتفاعهما محال بحسب الواقع ونفس الامر لا بحسب الاعتبار العقلي اذ لا خفاء في امكان
ملاحظة الشيء مع قطع النظر عن وجوده او عدمه ذهنا وخارجا ضرورة انا قد نلتفت الى الانسان
ونتصوره مع عدم الالتفات الى كونه موجودا او معدوما ولا الى كونه منصورا ان كان هو في الواقع
منصورا او منتفيا بالكلية قال عدم انصافها بهما راسا بوجب التقاس عن بيان احكامها وجودا او عدما
نعم لو لوحظت الطبيعة من حيث هي هي بقطع النظر الى الافراد الخارجية يقال لها انها كلية لانطباقها عليها
فالكلية من اعتبارات الطبيعة ولذا ذكروا ان الطبيعة انما سميت كلية لكونها موضوعة للكلية بالقوة
وثانيها ان يلاحظ لا بشرط الوجود بان يلاحظ العقل الانسان الموجود ويعتبر الوجود في الطبيعة
ويقيدها بقيد الوجود ذهنا او خارجا وبعبارة اخرى يلاحظها من حيث كونها متصفة بالوجود في
الذهن او بالوجود في الخارج وثالثها ان يلاحظ مقيدة بالعدم وهي بهذا الاعتبار يقال لها ماهية
بشرط لا يقال لها بالاعتبار الثاني بشرط شيء واذا عرفت ذلك فاعلم ان الطبيعة الملحوظة بالاعتبار
الاول من حيث انها موجودة في ذلك الظرف عن جميع الطوارئ من الاوصاف الحقيقية والاعتبارية
من الخارجية والذهنية المتحققة بالافراد الخارجية من الاوضاع الخاصة والكيفيات المخصوصة حين
الطبيعة كما انه فرد ذهني بهذه الاولى فرد من افراد العلم لا بشرط والصور الذهنية وهي انما فرد
من افراد الماهية لا بشرط لكنه فرد خارجي ولذلك لتس بحسب هذا الاعتبار لكونها اذا لوحظت بالاعتبار
الثاني لتس بكلي ذاتا بل جزئي ذهنا او خارجيا او ذهنيا فالفرد وهو الطبيعة الموجودة لا غير وبعبارة اخرى الطبيعة مرة
توجد في الذهن فان اخذت سواء عن جميع ما عداها من الاشخاص العارض الخارجية في نفسها
تكون فرد من افراد الصور الذهنية ومصداق من مصاديق العلم لو لوحظ مقيدا بالعلم وكما لو لوحظ
مقيدا بالافراد الخارجية من تلك الماهية لاستلزام تشبيهها بالكلي وانطباقها عليها وان اخذت

المتوقفة بالاعتبار الثاني في تقسيمه
لا بشرط فيها التجريد عما ذكر من لحظ
ولم يلاحظ غيرها معها

بحيث

بحيث مع كونها في الذهن لو لوحظت كونها موجودة في الذهن فهي فرد منها في الذهن ومرة لوحظت
في الخارج ولا يبقى لها مع الكلية نفس الطبيعة التي لوحظت بالاعتبار الاول وكان هذا الاعتبار
يقال لها الكلي الطبيعي فوجود الكلي الطبيعي مما لا يقبل الانكار كيف ووجود الماهية بالاعتبار الثاني مما لا
ولا ينكر وليس من هذا الاعتبار الا الطبيعة المقيدة بالوجود والتقييد بالوجود لا يمنع عن وجود الطبيعة
فان الحكم بوجود الشيء الى الطبيعة مع الحكم بعدم ما به الشيء وهو امر غير معقول اللهم الا ان ينكر وجود الطبيعة
بشرط شيء ايضا وهو لا جواب له ولعل ما قاله بعض المحققين الكرام من افاضل اصحاب الدرس
في المقام والانصاف ان وجود الكلي بالمعنى المذكور من الامور الواضحة الجلية التي لا يتوقف العلم به
على ملاحظة امر خارج عن طرفي الحكم المذكور اعني ما ينكر بوجود الكلي الطبيعي بعد ذلك ان الموجود
منه انما هو وجود الكلي الطبيعي مع كونه متصفا بالكلية والوجود الخارجي مع بان يكون الموصوف
قائما بالوجود الخارجي ليس من جهة الامتناع ولكنه فقط من مراد القوم فان مقصودهم اثبات الوجود
للطبائع والماهيات التي تلاحظها العقل بالاعتبار الاول وهو امر بديهي لا يقبل الانكار ضرورة ان
العوام والخواص وبداهة الصبيان وزمرة النسوان يعلمون بوجود الحنطة والشعير والماء والانسان
وغير ذلك من الكليات ويستفهمون من الحكم في وجودها ويحكمون بان الموجودات الخارجية نفس تلك
الطبائع وحقيقتها والا لكيف تلك الطبائع في الافراد الموجودة كما يقولون هذه حنطة وهذا ماء
وذاك انسان ودعوى ان كل ذلك مبني على اساس اخذ الماهية المركب كما ترى فضلا عن وجود
الكلي الطبيعي ان نفس الطبيعة التي تحصل صورتها عند العقل من حيث هي ملاحظتها اعتبارا واحدا بتجريدها
عن الكثرة اللاحقة لها باعتبار الوجود الخارجي موجودة في ظرف الخارج لان تلك الصورة التي يحققها
العقل من الطبائع ويقال لها بهذا الاعتبار كلي طبيعي في الاصطلاح موجودة في ظرف الخارج ضرورة ان
وجودها ليس الا الذهني ولذا يتصف بالكلية ولذا ذكروا ان الكلية من عوارض الوجود الذهني
وان شئت قلت ان المراد وجود الكلي عينه بتلك الصورة لا نفس الصورة التي كانت عينه وعارضا
الفرع ان الموجود ليس الا الطبيعة الكلية التي قيدت بالوجود فكانت لباسه فان اراد المنكر لوجود الكلي

الطبيعي القائل بتغاير الفرد والطبيعة ان تلك الصورة هي بعينها الكلي الطبيعي لا اصطلاح لا بحسب الوجود
الخارجي بان يكون هي بعينها موجودة في الخارج والفرد جزء لها وهو حق لاستلزامه الفساد الذهني خارجا كما مر
انقلاب ما في الذهن الى ما في الخارج ولا يدعيه احد كما صرح به الشيخ الرئيس في الشفاء حيث قال ليس
يمكن ان يكون الطبيعة بوجود في الاعيان ويكون المعقول كلية ان يوجد مشتركة لجميع وانما يعرض لها
الكلية اذا وقعت في التصور الذهني انتهى كيف وهو مخالف لكلية من القوا الذهني بين صيرورتها عليه
وانفقت عليه ارباب العقول منها ما ذكره من ان الكيفية الكلية من حوادث الوجود الذهني دون
الوجود الخارجي واتفقوا عليه ومنها ما ذكره من استلزام الانقلاب ومنها ما ذكره من ان الشيء ما لم
يتشخص لم يوجد ومنها ما ذكره من ان النسبة بين الموجودات الخارجية امر ان بين ومنها امتناع
قيام العرض بعرضين فان تلك الصورة ليس الا من الصور العلمية التي هي من الاعراض فكيف يكون
بعينها موجودة ومنها استلزام صيرورة العرض جوهرا وبالجملة ان ذلك مما لا يتفوه به ذو شعور فكيف
يقول به الحكماء والعلماء الراسخين ولعله اراد بهذا البشير كلام صدر المحققين ما في الشواهد الربوبية حيث
قال ان اثبات المحقق هذه العلماء المحققين ان الاجناس والانواع وسائر الطبائع الكلية لها
وجود في ذهن وجودات السلخ عنها ازمنة محدودة الوجود مع الوجود في الخارج فلم يلزم سوى هذا الوجود ثم
قال اعلم ان في الكلام خلطا يوجب الغلط وقد وقع فيه كثير لا يشتبه الواقع من جهة وضع الكلي لوضع
الطبيعة لا بشرط شيء وتحقيق الامر فيه مرجوع الى مباحث المهية والفرق بين اعتبارها ولا بشرط
المهية مع صفة الكلية والعموم موجودة في هذا العالم يلزم منه محالات كثيرة انتهى قال اقول ان اراد من
المحالات الكثيرة المترتبة على وجود الطبيعة بوصف الكلية هو ما ذكرنا وان اراد ان نفس تلك
الطبائع ووجوداتها من حيث انها هي ليست متحققة في الخارج ولم يكتسب بها الوجود فهو من الغرائب
قول زور وانكار لوجوده نفس الوجود لجميع الماهيات فاذا تحقق الحقائق صلاوات ولا ذكر
يظهر ضعف استدلال المنكر بان في وجود الكلي الطبيعي اما ان يكون جزء الفرد او جزء
خارجا عنه والكل باطل اما الاول فلاستلزامه وجود الشيء الواحد في الامكنة المتعددة واتصافه بصفات

متضادة

متضادة لان كل موجود خارجي فهو في حد ذاته متميز عن غيره بحيث اذا لاحظ العقل خصوصية المتميز
لم يمكن له ان يفرض اشتراكها فلو وجدت الطبيعة في الخارج لكانت كلية مع ان المفروض كونها
مشتركة بين افراد متمكنة في اماكن مختلفة ومتصفة بصفات متضادة فيلزم المحذور المذكور
وثانيهما كون كل واحد من الافراد عين الاخر لان الفرد عين الطبيعة والطبيعة عين الفرد الاخر
وعين العين عين وامثاله فلكونه مستلزما لوجود الكلي قبل وجود الفرد مستقلا لان وجود الجزء
قبل وجود الكل ويلزم من ذلك عدم صحة حمل الفرد لان الجزء لا يحمل على الكل واما استلزامه
ضرورة استلزامه حمل الشيء على الخارج على الشيء ووجه الضعف ان اختيار الشق الاول واثبات
كليهما لا يلزم شيء من المحاذير المذكورة اما الاول فلان عينية الكلي للفرد معناها ان ماهية الكلي
اذا لوحظ بحد الشيء الوجود والعدم وجميع المشخصات هو الذي وجد في ضمن الفرد ولا يلزم من ذلك
كون الفرد الاخر عين ذلك الفرد لان الطبيعة لا بشرط لها وجودات كثيرة وتعددها باعتبار
تعدد الوجود فاختلاف الافراد لاجل اختلاف الوجودات وتعددها وليس معنى عينية ان ما
حصل عند العقل من نفس الطبيعة سواء عن الاعتبارات مع كونه بذلك الوصف هو الفرد الموجود
فيه ومن ذلك يظهر عدم لزوم كون الشيء الواحد في الامكنة المتعددة ومتصفا بصفات متضادة
لان وحدة الطبيعة انما هو بلحاظ العقل والتصور الذهني بمعنى انه بحيث لو وضع في التصور الذهني
عن جميع ما عداه لكان المراد واحدا في الكل بمعنى كونه مطابقا له واما في الوجود الخارجي فهي متكثرة في انها
متعددة بتعدد افرادها والممتنع انما هو اتصاف الوجود الواحد بالصفات المتضادة لا اتصاف الطبيعة
الواحدة بالصفات المتضادة بحسب وجوداتها المتكثرة وبذلك يظهر اندفاع ما قد يتوهم من انه لو
كان الكلي الطبيعي موجودا يلزم كون الشيء الواحد موجودا بالوجودات الكثيرة مع ان الشيء الواحد
يستحيل كونه موجودا بوجودين فضلا عن الوجودات الكثيرة واما في الثاني فلان جزئية الامر هو الوجود
واذا كان الامر كذلك احد جزئيه الماهية والامر وجود وذلك الماهية لا يستلزم تقدم احد الجزئين بعبارة
اخرى ان الفرد هو الطبيعة ووجودها فكون الطبيعة جزء الفرد لا يستلزم وجود الكلي قبل الفرد والا

لزم وجود الشيء قبل وجوده وهو باطل بداهة فالحق ان لزوم وجود الاجزاء قبل وجود الكل ممنوع لجواز وجود
الاجزاء والكل بوجود واحد اما تيسر بالان ماهية المستند والمستند اليه ان يوجد فقط لنا من غير ان يقع ما
عقد ما فان النقض بعد غير مستقر وذلك من اجل عدم معلومية محل النزاع فانا اذا راجعنا وجدانا
رايت ان كل ما هو موجود في الخارج لا بد من ان يكون مشخص جزئي ممتاز عن جميع ما عداه ولا يحمل
على غيره ابدا واذا لاحظ العقل صورته المشخصة لا ينطبق على غيره قط ولا اجوز على احد ان يقول
بوجود شيء في الخارج مع كونه منطبقا على كثيرين محمولا على غيره فلا يمكن ان يسند ذلك الى القائل
بوجود الكلي الطبيعي كما عرفت التصريح بذلك من الاكابر الكل واذا راجعت وجدانا ثبت ان الطبيعة
الحيوان وماهيته اعني اذا تصورها العقل وجردها عن جميع المشخصات من حيث التشخص العارض لها
بسبب اتحادها في نفس العقل عرض لها في الذهن الكلية بمعنى كونها ذات نسبة واحدة مشتركة
الى امور كثيرة مرتبة يحكمها العقل على كل واحد منها موجودة فقط بمعنى ان ما هو الحيوان موجود
كيف ولو لم يوجد لم يوجد حيوان فلا يمكن استناد ذلك الى وجود الكلي الطبيعي ايضا فلا يلزم كون الجزء
في شيء جزءا وتفصيل ذلك كيف كان فقد اتضح لك ما ذكرنا بطلان لزوم كون الوجود مقدمة لوجود الطبيعة اذ
القائلون بوجود الكلي الطبيعي يقولون ان الوجود هو الطبيعة المتحققة بالوجود الخارجي فالوجود جزء
له يقولون استحالة وجودها اصلا اذ لا يكون الوجود جزءا لها ولا منضما لها فلا يكون مقدمة لوجود
الطبيعة لما لا يكون جزءا لها من غير ان يقولوا بالعكس لما عرفت من ان الوجود جزء من الطبيعة المحفوظة بالتشخص
والوجود فنفس الطبيعة لو تنسب الى الوجود يكون جزءا له لان الطبيعة موجودة والوجود عارض والجمع
بين الوجود لا يبقى ان الموجود لا بد من وجود اصلي مستقل كما هو الحال في جميع الاعراض لانا نقول
ان قولنا بكون الوجود عارضا للماهية على التشخص على حد ما يقال في مثل السواد والبياض يستلزم
الاحكام كيف ولو كان كذلك لزم وجود ماهية مستقلة بنفسها التشخص والوجود الخارجي وهو غير معقول لما
مر بيانه الكلام لقد ابطلنا بحيث مع قطع النظر عن الوجود والعدم وجميع المشخصات والكيفيات فتبين ان
الوجود عارض عليها فالتغيير من جهة تحقيق العبارة الامر الثاني في بيان ان متعلق الامر الشرعي

من الطبيعة او الفرد وتحقيق الكلام في ذلك المقام على نحو الاجمال هو انا بعد ما قلنا بوجود الماهية والطبيعة الا شرط
من قيام كما بينا فلا نزاع في ان الطلب هل يصح تعلقه بالطبيعة ام لا اذ لا مانع عن تعلقه بها ولا ما يتوهم كونه مانعا
عنه اما عقلا فواضح لما قررنا من وجود الكلي الطبيعي والمفروض عدم عروض مانع آخر ولذا لم يستبعد القائلون
بتعلقه بالفرد الا بمنع وجود الكلي الطبيعي في الخارج وقد عرفت بطلانه واما عرفا ولغة وشرعا فالواضح
ضرورة ان الامر في الامر عرفا هو نفس ما وضع له المادة وهو الطبيعة المطلقة وهو المطابق لوضعه
اللغوي ايضا واذا الامر موضوع لطلب الطبيعة كما ادعاه الاصحاب الا ما يأتي عند حيث قال لا نزاع في ان
غير المتوسل من المصادر كرجل والشيء موضوعة للطبيعة والماهية وارادة المادة فتكون دالة على ارادتها
والظاهر ان القائلين بتعلقه بالفرد ايضا سوا القول في ذلك لكنهم يدخلون صرف الظاهر لاجل ما زعموا من
امتناع وجود الطبيعة من حيث هي كما يظهر ذلك من العضدي حيث قال ما لفظه واحتج عليه بانه
لفظة يستعمل طلب المشترك لما ذكرنا من الدليل يوجب حمل الامر على طلب الجزئي المعين والمكلف ظاهرا
في المشترك لان الظاهر لا يجب القطع انتهى فانه صريح في دخول الصرف لاجل القرينة العقلية ولكنه
نفسه قد اختار تعلقه بالطبيعة لامتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج فالوقوف والتعلق متطابقان
والمحقق ايضا يطابقهما ولم يثبت في الشرع ما يمنع عن تعلق الطلب بالطبيعة من ظواهر الخطابات الشرعية
ايضا تعلق الاحكام بالطبائع فلا وجه للقول بتعلقه بالافراد وما اصف في ان القائل المذكور
اما يدعي ان تعلق الطلب هو فرد ما من الافراد على سبيل التعيين او فرد من الافراد او جميع الافراد
على سبيل الاستغراق الاول والاخير خلاف الاجماع والضرورة وظواهر الخطابات والثاني راجع
الى ما اخترناه لان الحاصل ان الطلب متعلق بالطبيعة من حيث هي ايضا وجدت كيف ما وجدت
فيرتفع النزاع ولذا لا يبعد دعوى كون النزاع لفظيا ثم لو كان مقصود القائل بتعلقه بالافراد انه متعلق
بما يوجد في الخارج اي نفس الطبيعة وماهية الشيء هو مقصود القائل بتعلقه بالطبيعة الكلية انه متعلق
بها من حيث كونها كلية بوصف كونه كلية كان النزاع معنويا ولكن الحق هو القول الاول
لما عرفت من عدم ماهية الكلي من حيث كونه كلية لوجود الخارجي الا انه لا يدعي ذلك احد ولا يتفوه به ذو شعور

من متعلق الف لكن متعلقه بالطبيعة هو المعنى الاول ولا معنى لانكاره والظاهر ان النزاع في ذلك المقام ليس
من الخلط في النزاع في وجود الكلي الطبيعي فان المتوهم يتوهم ان المقصود وجود الكلي الطبيعي في الخارج وذلك
الوصف كما هو الظاهر في قول الامين بوجود ان الطلب متعلق به ايجاده على ذلك الوصف كما هو الظاهر
في قول شريف بعض الامين مطلوب كما اشار الى ذلك صدر المحقق في حاشية المنطقية ثم ان في
الشواهد الربوبية قال قلت يمكن ان يكون النزاع في مسئلة تعلق الطلب بالطبيعة او الافراد
المعنى الجزئي بعبارة النزاع معنويا وهو ان يكون مقصود الف من متعلقه بالافراد ان كل واحد واحد من الافراد
بخصوصه مطلوب على وجه التخيير كما هو الحال في الواجبات التخييرية فالقائل متعلقه بالطبيعة يقول
انه لا يتعلق الطلب بالفرد بخصوصه وانما يتعلق بالطبيعة والفرد مطلوب تبعا لكونه مقدمة لتحقق
الطبيعة والنزاع على هذا الوجه لا ينافي القول بوجود الكلي الطبيعي لا لا يخفى تنبيه اولا ان تحرير
النزاع على هذا الوجه بما عنه استدلال الشيخين الى صين في هذه المسئلة اذ الظاهر من كلامهم منهما
ان النزاع في امكان تعلق الطلب بالطبيعة وانما هو وابن ذلك من هذا النزاع على هذا الوجه وثانيا ان
الظاهر منهم الاتفاق على ان الافراد لم يلاحظ على وجه التفصيل في مثل الامر المتعلق بالطبيعة الواحدة على
حد الحال اشتبه الغرض وقع كل واحد منها متعلق الامر ولذا جعلوا التخيير في الاول فعقب ذلك في الشرح
شرحيا وثالثا انك قد عرفت ان الفرد وهو الطبيعة المتعينة بالتشخص والوجود وهو ما يحصل الطبيعة
لا بشرط فالفرد نفس الماهية ولا معنى لكونه مطلوبا تبعا اذ لا تغاير بين نفس الطبيعة والفرد فلا
يتعلق القول بان المطلوب بالذات هو الطبيعة لا بشرط ولكن الفرد مطلوب تبعا بالتغير فالاولى ما ذكرنا
من كون النزاع ناشئا من الخلط والاشتباه الواقع في معنى وجود الكلي الطبيعي فوائد جميلة الاولى
قد عرفت ان كل من قال بوجود الكلي الطبيعي قال بتعلق الامر والنواهي بالطبائع نفسها وانه لا وجه
للقول بتعلقها بالافراد على ذلك التقدير وان كل من قال بامتناع وجوده قال بتعلقها بالافراد ولا
وجه للقول بتعلقها بالطبائع نعم لكن الفاضل القوشجي صرح بالقول بتعلقها بالطبائع حتى على القول بامتناع
وجودها في الخارج كما ان الفاضل الزاهد صرح في شرح التجريد القول بتعلقها بالافراد حتى على تقدير القول

بامكان

بامكان وجودها وتحققها في الخارج وحاصل ما ذكره الاول في القوانين ان منكر وجود الطبيعي لا يمكن
ان يقول بتعلق الامر بالوجودات الخارجية صورا كلية متحققة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المختلفة
بحسب اختيارات شتى ضرورة انه قد يلاحظ اصل افراد الحيوان من حيث كونها حيوانا فيتصور منها صورة
الحيوانية واخرى يلاحظها من حيث كونها انسانا او ابيض فيتصور منها صورة كلية مساوية لها بحسب
بالنسبة لا يسري الى الذوات الخارجية وتلك الصورة وان لم يكن لها وجود في الواقع والانما
موجودة في الذهن فقط لكن اهل العرف لا يفهمون ذلك ويتخيلون ان تلك الصور موجودة في الخارج
متحدة مع الافراد الخارجية فيفهمون من الاوامر ان مطلوب الامر هو هذه الطبيعة التي يتخيلون وجودها
في الخارج اتحادا وحدت وكيف وحدت فيفهمون عدم اختيار الخصوصيات في نظر الامر وان
المقصود ايجاد نفس تلك الطبيعة الكلية وانما كان اختلافهم بوجودها في نفس الامر فاسد فان
ذلك لا يضر في حصول الامتثال وانما يتوهم على هذه الحالة لا مفسدة فيه بعد عدم منافاته لامتثال
الامر على ما اورد وحينئذ الاشكال بان حصول الامتثال لا بايجاد الطبيعة او الفرد وذلك باطل
والاول مفروض خلافه وانما لم يتعلق به امر حتى يحصل به الامتثال ويمكن ان يجاب عن ذلك
بان يفصل ان يقول ان الامتثال يحصل بالفرد لكونه المتعلق بالذات من الامر الا ان الامر حصل
تلك الطبيعة الكلية متعلقة لامره في الظاهر وحقيقة ثم ان ايجاد الفرد ايجاد لها فكلاهما حصلا عنوانا
متعلق الافراد على حسب اعتقادهم ولا يلزم من ذلك قبح على الحكيم اذا لم يستلزم مفسدة او رفع الجهل عن
المكلفين في كل شيء غير لازم ثم ان استلزم ذلك وقوع المكلف في خلاف المقصود ويلزم على الحكيم
رفع ام رفعه وليس محل الاشكال بوجود الكلي الطبيعي من هذا القبيل من هو لا يفهم في نفس المتعلق الذي هو الحاكي الفرد
ومن ذلك يظهر الجواب عن ايراده الاخر بان ذلك تقرير على ان على ذلك لا يصح من الحكيم الامر كما لا تحقق
له اصلا والتحقيق في الايراد عليه بحيث لا يكون له مناص عنه ان يقول ان الكلام في هذه المسئلة انما
هو في متعلق الطلب الارادة التكوينية المتعلقة بحصول السبب اما بعض الاغراض والعوائد بعد
تسليم ان الطبيعة لا يمتنع وجودها مطلقا على القول بكونها متعلقة للطلب واذا كان ظاهر الكلام

وذلك فقد عرفت الا الافراد صدرا من العنوانية والتكليف بالاطلاق لزم من زعم ان الطبيعة قابل لوجوده
فتحصل من ظاهر الامر متعلقها بها نفسها لعدم تمام الغرض العقلية عند وبين الكلام في ذلك وانا
الكلام في معنى الامر ان تعلق الطلب بالطبيعة على تقدير امتناع وجودها مثلا غير معقول والظاهر ان مقصود
المورد والسابق ايضا ما ذكره ما حصل ما ذكره الثاني في سهاجه بتصحيح القول بتعلقها بالافراد على اثبات الشبهة
على تقدير القول بوجود الطبيعة من حيث هي لا هو فقد زاد ايضا ان محض القول بوجود الكلي الطبيعي لا يستلزم
القول بتعلقها بالطبيعة الا بعد احراز ان المادة التي عرفت فيها الهيئة هل المصدر هو موضوعة لنفس
الطبيعة من حيث هي بان يكون الوضع والموضوع له كلاهما عين واما اذا كان الوضع على ما هو الموضوع له
خاصا وكان الافراد هو الموضوع له على نحو الجزئية فقد يستلزم القول بوجودها القول بتعلقها بها
كما لا يخفى اقول محصل ما هو حق متين الا ان الظاهر الاطلاق على ان المصادر اسماء الاجناس موضوعة للطبيعة
وقد عرفت ما هو الاجماع من الشارح على ذلك ولذا ترى النزاع في مادة المشتقة على النزاع في وجود الكلي
الطبيعي فقط ثم انه ثبت انه لا يمكن تعلق الطلب بغير الاشياء الا فعال كالاعيان الخارجية في الوجود
من الاجسام وغيرها من الاعراض كالابيض والسواد والاباحة كونها متعلقة لفعل العاقل ضرورة
ان الحجر الى الحجر اذا لما ليس بينهما وبين المكلف ربط ومن البديهي انه لا بد من ربط بين المطلوب
والمطلوب منه ان يكون صادرا عنه اذ فيما يراد فيما لا يتعلق بذاته طلب من انما يتعلق بفعل
المكلف كسائر مباحاته وهذا مما لا خفاء فيه فلا بد من تعلق الطلب بفعل المكلف كالضرب والقتل
والاكل والشرب وامثالها ولا ريب ايضا ان طبيعة الفعل من حيث هي مع قطع النظر عن فوائدها
وآثارها ووجودها مما لا يعرضها وصف من الاوصاف لا ترتبها هذه الملاحظة بيت الاهي ثم ان الموجودات
متقيدة الى وجودها في ظرف الخارج فتعلق به الطلب والارادة فالارادة متعلقة بايجادها في الخارج وتسرية
ذلك ان الارادة لا تتعلق الا بالفعل الاختيار فالمحرك يترتب على وجودها الخارجي من نفس الطبيعة من حيث هي
سواء كان جميع الاجزاء لا يترتب عليها شيء الا بعد وجودها في الخارج ثم قد يترتب الفائدة على وجودها
كيف ما كان وقد يترتب على وجود خاص لها ففي الاول الطلب الطبيعة متقيدة الى مطلق الوجود وعلى

الثاني

الثاني الطلب متقيدة الى وجود خاص والتحقيق ان ليس مطلوبية الطبيعة على وجه يحصل الامتثال بتصورها في
الذهن او على نحو يلزم طلبها الى حصل بان يتعلق الطلب بالطبيعة المتصفة بالوجود بل انما هو على وجه يحصل
الامتثال بوجودها في الخارج ويوجد مطلوبا ويسقط الطلب بعد وجودها والعبارة صريحة في تعلق الطلب بايجادها
فلا يتم فان قيل ان الطبيعة الا ان الايجاد ايضا متعلق للطلب يحتاج الى توضيح آخر
والا فكيف الا بالحال الى المقام ثالث وهذا هو المتقدم في العرف والعقل وهو من بعد اثر بحيث لا
يقبل الانكار ومن ذلك يتضح ان ما يوجد في الخارج هو نفس المطلوب وعين الماموربه ولذا يحصل
به الامتثال فان قلت اذا كان الوجود الخارجي عين المطلوب على ما ذكرت فيلزم كون الطلب
متعلقا بالافراد لا الطبيعة قلت قد عرفت ان النزاع لفظي اذ لم يقل احد بان الطبيعة بوصف
كليتها مطلوب فان قلت اذا كان الوجود عين المطلوب فلم لا يتصف بالوجوب العيني مع ان
ظاهر الامر الوجوب العيني والطبيعة ايضا متصفة به فما الوجه في ذلك قلت لا اختلاف في العين
فان الوجود ايضا متصف بالوجوب العيني بالمعنى الذي اتصف به الطبيعة فان ذات الصلوة التي هي واجبة
عينا ليس الا نفس طبيعة الصلوة في الخارج فهذا الواجب العيني الذي وجد في الخارج اذ لولاه لما
صح الامتثال اذ لا يعقل ان يكون المطلوب هو الضرب مثلا ويحصل الامتثال بالاكل او غيره وتحصل
توهم الاختلاف فمن ملاحظة ان غير الطبيعة المطلوبة لا يمكن عنها كما هو شأن كل واجب
عيني وغير الوجود الموجود كان عنه لو فرض وقوعه بدلا عنه كما هو شأن كل واجب تخييري ولكنه في
غير محله فان ذلك لا يوجب الاختلاف بين الطبيعة والوجود في ذلك فان وجوب الطبيعة عين من
انه مطلوب وجودها الخارجي وحدت ذلك لا يمكن عنها غيرها من الطبائع الاخر وهذا المعنى بعينه موجود في الوجود
لعدم كفاية طبيعة اخرى عنه وكفاية غير ذلك الوجود من افراد نفس الطبيعة الماموربها عنه انما هو من جهة ان
الفرد نفس هذه الطبيعة الماموربها اذ لم يقيد الطبيعة بوجود خاص كما هو المفروض الثاني ان الفرد
عنه ايضا نفس الطبيعة فما يوجد في الخارج من افراد هو نفس المعنى عنه وعين المنوط وهو الطبيعة بعينه
لا ان يكون الوجود سبب لحرام يدخل في النزاع المعروف بين القوم من ان سبب الحرام حرام ام لا فتدبر

الطلب متعلق بايجادها

دال على مرتبة جميع الافراد حيث من جهة تعلقه بنفس الطبيعة فان الطبيعة اينما وجدت فقد وجدت بنفسها
وكان النهي متعلقا بها بنفسها والاختلاف بينه وبين الامر في ذلك انما هو من جهة كون الامر طلبا لايجاد
الطبيعة والنهي طلبا لاعدامها فالا يخفى وهذا مما لا كلام فيه فان الظاهر على مرتبة جميع الافراد
في النهي ثم لهم كلام في دلالته على التكرار والكلام تارة من جهة اخرى وتارة من جهة اخرى الاختلاف بينهم ظاهرا
في ان جميع افراد الطبيعة المتعلقة للوجود في الاول الاول على سبيل البدلية مجزية حينئذ الا ان الاول وان كان ظاهرا
في مجزيتها في الزمان الثاني في اثبات الطلاق فيه مركول الى الحدة والحاق بالذكر وهنا هو انه على ما ذكرنا
الى الجملة لا ريب في ان الامتثال والاطاعة يحصل بايجاد الطبيعة في الامر وبتركها في النهي اذا اخرج الشهوة
والقصد الى العنوان بل اخرج المراد الاخر بان يكون حين الفعل او الترك في صدد الاجابة امر المولى
او نهيه ويكون هو الداعي له الى الفعل او الترك ومن يحصل الامتثال لو صدر منه الفعل الذي مورده او ترك
المنهي عنه عقيبه او لداع اخر من شهوة نفس او اجابة صديق له على وجه ينافي الطاعة انه لا يحصل اذ في الامتثال
لمشاركته اشتغال امر المولى واطاعته نوع من رسانه لم يعبد المولى ولم يخالفه ويسقط عنه العقاب اذ لم يدل
دليل على اشتراط القصد والقربة بخلاف ما اذا دل الدليل على ذلك كالصلوة فان العقاب حينئذ
في عدم حصول الامتثال مورده الصلوة ولذا ترى الفقهاء يحكمون ببطلان العبادات بفقد الشرط فيها
الامتثال وايضا على وجه الاطاعة والتقرب اذا علمت حسن القصد والشعور او على قصد القربة
بعضهم اما اذا انضم الى قصد القربة قصد الغرض الاخر فالظاهر انه كان مساعدا ايضا لسقوط
العقاب على تقدير ايجاد الطبيعة فالظاهر ان المراد في قصد الغرض الاخر غير الامتثال من جهة ان الامر
بظاهره يدل على ان المطلوب ايجاد الطبيعة ولم يعلم اشتراط شيء فيها من الخارج والمفروض حصول
الطبيعة في الخارج فحصل المطلوب فيسقط عنه عقاب المخالفة ويسقط الطلب اذ لا حصول المطلوب لا
يستحق لترتب الامتثال لعدم حصوله وقد مر تحقيق ذلك في مسئلة وجوب المقدمة فراجع والحاصل
ان الاتيان بالطبيعة المامور بها في الامر يوجب الاسقاط لا الحصول الامتثال ومن ذلك
يظهر ان الاتيان بها على الوجه المحرم او بعد حصول الامتثال لا يخرج الامر السابع في ان الوجود

الخارجي

الخارجي الذي يصدق عليه عناوين متعددة ويحمل عليه كليات مختلفة انما هو موجود واحد وله وجود واحد
فتلك الطبايع متحدة الوجود وان كانت مختلفة الحقايق وتحقيق الكلام في هذا المقام على نحو الاجمال
هو ان كل طبيعة كلية اذا لوحظت مع طبيعة اخرى لا يخلو اما بينهما من النسبة من احد النسب الاربع التي هي
التباين والتساوي والعموم مطلقا والعموم من وجه وجه الحصر ان الطبيعتين لا يتصادقان كليا بان
يحمل كل منهما على جميع ما يحمل عليه الاخر ام لا وعلى الثاني اما ان يتصادقان احدهما على جميع ما يصدق عليه
الاخر دون العكس او لا يتصادقان من الطرفين اصلا والاول بان لا يحمل شيء منهما على شيء لا يحمل عليه الاخر
او يتصادقان في الجملة بان يحمل كل منهما على بعض ما يحمل عليه الاخر والاول هو التباين والثاني
هو العموم والخصوص مطلقا والثالث هو التباين والرابع هو العموم والخصوص من وجه فالمناط في تحقق
تلك النسب وامتياز كل منها عن اخواتها هو الحمل وعند ريب كليا او جزئيا من الواضح ان المناط
في صحة حمل شيء على اخر كونهما متحدي المفهوم في الذهن وتحقق الوجود في الخارج فالوجود الشخصي الخارجي
الذي يصدق عليه الكليات الا ان بينهما تباين او عموم وخصوص مطلقا او من وجه لا بد من كونهما متحدا
بينهما في الخارج بان يكون لهما وجود واحد مع الحمل اذ لو كان هذا الشيء في الخارج متعددا وامكن ان يكون
في الخارج وجودان احدهما غير ذلك والاخر غير ذلك الحكم الاخر يلزم حمل الشيء على نفسه وهو
بديهي بطلانه صحة الحمل كون الشخص الخارجي ذا وجود واحد هذا مضافا الى الشهادة العقول الحاكمة
على ثبوت الحمل والمشاهدة بان الجزئي المستقل الخارجي مثلا انما هو شيء واحد وله وجود واحد يصدق
عليه الجزئي الاضافي والمستقل لا ان يكون ما يصدق عليه الجزئي غير ما يصدق عليه الاضافي في الواقع ثم الجزئي
الاضافي متغايران من بيان في الخارج ولذا لا يحمل شيء منهما على الاخر وان كان احدهما مطلقا لا شيء
قد يسمع من ان الطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه لا تتحد ان في الوجود الخارجي بينهما فهل من يمكن
ان يحكم بصحة هذا الدعوى كلام كما ومن هنا يظهر ما قد يقال من ان الموجود الخارجي قد يتعدد
الجهات اذا كانت تقييدية لا تعليلية ووجه الفساد انه لا ينفك تعدد الوجود الشخصي باختلاف الجهات وفيه
وانما ينفك ذلك في الطبيعة الجنسية اذ الطبيعة المقيدة بقيد غير الطبيعة المقيدة بقيد اخر في الخارج

ضرورة ان الحيوان المقيد بالمطلق موجود في الخارج وهو غير الحيوان المقيد بقيد المطلق وهو ايضا موجود في
الخارج وكذلك ضرب اليتيم لدفع تاديبه او قطع مرضه غير ضربه لدفع اذيته والظلم ولكن اذا وجد
فرد من الضرب في الخارج لا يمكن اجتماعه بالقيود فيه على وجه يوجب كثرته في الخارج وتوضيح ذلك المطلب
هو انهم ذكروا ان المعلومات الجهات اللاحقة للموضوعات على قسمين تقييدية وتعليلية فالتقييدية
كما منها ان المراد بالاول هو الذي يوجب اعتباره وجود وحدة تكثر الماهية وتنوعها في الخارج وبالتعليلية
يميز الموجود في الخارج عن غيره بان يكون الموضوع باعتبار كهاته بتلك الجهة شيئا موجودا في الخارج
ولا مع اعتبار شيئا اخر او لتبعية اخرى لكل وصف اعتبر تحققه في موضوع الحكم بان يكون الوصف
جزء او شرطا لذات الموضوع كالعلم في الفقيه فانه ان الرجل العالم محترم وان تاديب في حق
اليتيم تاديبا المتشهي في مرضه جزءا واحدا وبعبارة اخرى ثالثة الجهة التقييدية هي الفصول اللاحقة للاجناس
والقيود العارضة للمطلقات كان مطلق الحيوان والعالم للرجل اذا الانسان والمراد من الجهة التعليلية
هي التي تثبت بها الحكم المتعلق بالموضوع وبعبارة اخرى هي العلة التامة لثبوت الحكم المتعلق بالموضوع كفصول
الاحترام الحكم المتعلق باكرام العلماء فان العلة في وجوبه هو احترامهم والموضوع للحكم هو الاكرام والاحترام اعتبار
هذه علة لثبوت الحكم المتعلق به ومنها المصالح والمفاسد الكامنة في الاشياء التي تقتضي ثبوت الاحكام
الشرعية فاحاصل ان التعليل كما منهم وغيرهم على ان الجهة التقييدية بما لا يمكن اعتبارها بانتزاعه الا بوجود
الشخص اذ الموجود الخارجي لا يتصور الا بقيود بحيث يكون موضع اعتبار فيه مغايرة في الخارج مع اعتبار
صدوره فيه او مع عدم اعتباره كما هو الحال في القيود اللاحقة للطبائع الكلية حيث ان الحيوان المقيد بالمطلق
شيء مغاير للحيوان المقيد بقيد الضرب والضرب المقيد بكونه مغايرا لقصد التاديب شيء مغاير لما في الضرب
المقيد بكونه حاصلا من المتشهي وكل منهما موجود في الخارج بوجود مستقل ومن هنا تبين ان ما صدر من بعض
من ان النزاع انما هو في اجتماع الامرين في الواحد الشخصي وان الجهتين التقييدية تين ليس على ما ينبغي لما عرفت
من ان الجهتين التقييدية تين لا يمكن اعتبارها الا في الطبيعة الخارجية او الموجودة دون الواحد الشخصي ولذلك صرحوا
بما صدر عن بعض من حيث الظهور منهم الاختلاف في كون الجهتين الحاصلتين في المثال من قبيل التقييدية تين

او التعليلية تين

او التعليلية تين مع انه لم يعلم الاشكال على الاول وعلى الاول في على انه فانهم لم لاحظوا اختلافهم
في ذلك ذكروا ما ذكروا ولكن الظاهر ان صدور هذه الكلمات ناشئ عن الغفلة ولا استبعاد في ذلك وعلى
ان حديث ذكر الجهة التقييدية والتعليلية الا صدرا والاخر واحد منهم في مقام الرد على من قال بامتناع
اجتماع الامرين في الطبيعة الكلية ولو باعتبار تعريفها كما هو شأن بعض المعتزلة ثم بعد ذلك
ذكروا في مقام الرد على من قال بالامتناع في الواحد الشخصي ايضا من دون التفات الى عدم جريانه فيما
نحن فيه اذا منهم من سبب وانهما في ذلك وكيف كان فلا مجال لتعريف في الواحد الشخصي ولكن
تجنبه بجنسين تقييديين على وجه يكون ذلك الشخص باعتبار تجنبه باحدهما فردا وباعتبار تجنبه بالاخر
فردا اخرا وانكار ذلك مكابرة جنية الامر انما كان في تاسيس الاصل في المسئلة فقد ذكر ما سبق ان النزاع
في هذه المسئلة بمفهوم على وجوه ثلثة وقد بينها فلا بد من تاسيس الاصل بالنسبة الى كل واحد منها
فنقول اذا كان النزاع في المسئلة على الوجه الاول وهو ان يكون الطلب في اجتماع الامرين التقييديين
في الواحد الشخصي من جنس التعليليين الذين امر بعدهما وهو على الامر على الاصل في المقام يقتضي الامتناع
والامتناع اذ لم يجوز العقل الا في الشرع اصل في مقام الشك في امكان شيء وامتناعه ثم قد بين ان الاصل
في كل شيء لم يدل دليل على استحالته هو الامكان لنظر الى ما بين والعقل على ذلك فانهم مبنيون على الامكان
عند الشك في امتناعه وقد يؤيد ذلك بالاستقراء اذ المعلومات الممكنة فوق حد الاحصاء والممتنعات
محصورة كالممتنع التقيضين وارتفاعهما وامتناع الصدقين وامتناع الدور والتسلسل واشباه ذلك فالاصل
الاصل على تقدير تاسيسه يمنع ازدياد ترتب حكم على الامكان الظاهر الاول ويمكن ان يقتضي
الاصل الامتناع ونظرا الى ان الشك في هذه المسئلة على هذا الوجه ناشئ عن الشك في تعدد الوجود وعدمه
لان نفس الارادتين كما تتبع اجتماعهما في الموجود الواحد بدون الشك من جهة شبهة التعدد في
الخارج وارتفاعه وامكان تحققه في نظر الحس والقريب ان الاصل عدم التعدد والتكثر فيثبت الامتناع
ظاهرا الا ان ما يترتب على هذا الاصل ليس من الاحكام الشرعية وكيف كان فلا اختلاف بين هذه الاصول
في امثال هذه المسئلة من تسليم اصالة الاطلاق في الامرين على تقدير كونهما التعليليين في الامكان

وبتربيت صيد الاصنام الشرعية من جهة العلم وحصول الاثم اذ لا يمنع رفع اليد عن اطلاقها بحيث احتمال امتناع
اجتماعهما او ذلك التزام بالتقييد في احدهما من دليل مقتضى الاصل المقتضي هو امكان الاجتماع وكثرة
على ان يكون الامر والنهي المتعلقان بالطبيعة متوجهين الى الافراد اذ لو لم يكن كذلك فاصالة الاطلاق
لا تقتضي امكان اجتماع الارادتين المتعلقتين ثم يقتضي ذلك امكان حصول الامتثال والاثم بالفرد
الجامع وهو نافع لاثبات اصالة الامكان في الوجه الثاني من الوجوه الثلثة لان هذا الوجه انما نفع فان قلت
ان مورد اجتماع الامر والنهي عند من كونه متصفا بالوجوب التخييري والحرمة العينية معا وبين
كونه متصفا باحدهما فقط فانه باحدهما معلوم اجمالا لعلم بتعلق احد الارادتين به واتصافه بالامر
مشكوك ومقتضى الاصل عدمه فقلت كذلك امكان اطلاق الامر والنهي نافع لدفع الشك وبقاء الحرمة
الاصل المقتضي مقدم على هذا الاصل هذا تحقيق الحال في النزاع على الوجه الاول واما اذا كان النزاع على
الوجه الثاني بان يكون الكلام في حصول الامتثال بالفرد الجامع وحصول الاثم به بعد الاتفاق على
الامتناع في الوجه الاول فاصالة الاطلاق على ما عرفت يقتضي حصولهما معا وكثرة من جهة ان لا يتوجه
الامر والنهي المتعلقان بالطبيعتين الكليتين الى افراد اما اذا لو توجه الامر والنهي الى الافراد لم يكن الممتنع
باطلاقهما في هذا الوجه من النزاع لانك قد عرفت سابقا عند بيان الوجوه الثلثة ان النزاع على هذا
الوجه لا يقع الا بعد البناء على الامتناع في الوجه الاول وبعد البناء وجه يحصل القطع بتقييد الامر بالنهي او
بالعكس فلا يبقى اطلاق مع الا اذا قلنا بان الامر بالطبيعة او النهي عنها لا يتوجه الى الافراد وهو فاسد لاستلزام
التقييد فيتوجه باطلاقهما ويحكم بحصول الامتثال والاثم معا ثم لو قطع النظر عن الاطلاق او لم يكن الاطلاق
في البين فمقتضى الاصول العملية عدم الكثرة وحصول الامتثال اما الاول فلما بين ان الشك فيه شك
في التكليف وهو الكثرة العينية والاصل البراءة واما الثاني فلما عرفت من انه اذا دار الامر بين كون الامر مورد
متعلقا او مقيدا فالاصل على الاول ثم لو قلنا بالاحتياط وبنينا على انه في مقتضى الاصل عدم حصول الامتثال
كما ان الاصل عدم الكثرة ولا يخفى ظاهرا في التفكيك من اللوازم حيث ان حصول الامتثال ملازم
وانتفاء الكثرة لان ذلك متفرع في الاصول الشرعية الظاهرية واما اذا كان النزاع على الوجه

الثالث

الثالث بان يكون الكلام في سقوط الواجب بالحرام بعد الاتفاق على عدم حصول الامتثال بمقتضى الاصل
عدم السقوط لان السقوط انما هو بعد حصول الغرض في الخارج والاصل عدمه ولان الاصل بقاء التكليف
الا اذا علم بحصول الغرض ورفع التكليف في الواجبات التوصلية حيث ان الغرض منها وجودها في
الخارج فيسقط الطلب عنها بعد وجودها بكيفية واحدة واما الواجبات التعبدية بما انها لا يعلم بحصولها اذا اتيت
على الوجه المحرم فالاصل فيها بقاء التكليف وعدم سقوط الطلب واذا قد سمعت ما ذكرنا فاعلم ان
احتمالات المسئلة كثيرة وصرت على بصيرة من امرك فلنشرع في توضيح الحال في المسئلة وحيث حررنا الكلام
في هذه المسئلة على وجوه ثلثة فلا بد من ان نتكلم في كل منها على حدة ونذكر هذا الكلام في كل منها بما يليق
به من الكلمات الواضحة الواقعة بين الفريقين فان كلماتهم بعضها لا يليق بواحد من تلك الوجوه دون
الاخر فلنرسم لكل واحد من تلك الوجوه مقاما من لا يقع خلط او اشتباه في المسئلة المقام الاول في بيان
الحق في الجزء الاول من التخييرات الثلثة وهو انه من يمكن اجتماع نفس الامر والنهي ان ارادة ايجاد الفعل
على التخييري واذا تركه في الفعلين في شيء واحد جزئيا كان او كليا من اجل تعلقهما بالطبيعتين الكليتين بصدق
كل منهما على ذلك الشيء وامر لا وجه في اخر لو قلنا ان طلب الطبيعة الكلية متوجه الى جميع وجوداتها وطلب
تركها الكلي كذلك وفرضنا تعلق طلب ايجاد طبيعة وتعلق طلب اخر بترك ايجاد طبيعة اخرى وفرضنا اشتباه
بينهما في شيء من وجه او اشكل على ما مر في تحرير محل النزاع فلا يمكن توجه الطلبين الى الطبيعتين الا اذا هو صدق
الطبيعتين فلا حاجة الى التقييد في احد الطبيعتين ام لا فلا يتحقق عنه التقييد ويتحقق القول بان ذلك ان
النظر من كلمات بعضهم الاطلاق على امتناع الاجتماع وهذا الغرض ولعله اراد من الاطلاق من حيث وضوح
فساد القول بالامكان على ذلك الفرض وعدم التصريح بذلك كما نهم ولعله اراد من النزاع في هذه المسئلة
صورة بان يكون النزاع في ان الفرد متصف بالوجوب والكراهة اذا اتصف الطبيعة بهما ام لا وهو
يؤيده ايضا ان الظاهر من كلمات بعضهم من عظم الجزئين في المسئلة الجواب عنها انه لا بد من الامتناع
ايجاد متعلق الامر والنهي من جهة ان العدم كون الفرد متعلقا لهما فلزم من ذلك انه على فرض كونها
متعلقا لهما فلا كلام لهم في الامتناع ومن الظاهر من كلمات بعضهم القول بالجواز من حيث القول بتعلق الامر

والنهي بالارادة ظاهر كل من تشبث في التخيير بجنس الجنس التقييد به او بالجنس باعتبار ايجاد المطلقين
اثنين منهما عموم من وجه وكيف كان فلا ريب في الامتناع على هذا التقدير بوجوه الاول وهو
العمدة ان طلب الفعل ولو تخييرا امر وطلب تركه لا يجتمعان في فعل واحد اصلا وما هو مصداق
للمطلقين اثنين امر باحدهما ونهي عن الاخر بهما موجود واحد اما المقدمة الاولى فبديهية واما الثانية
فقد بينا في المقدمات فان التقييد في الامر او النهي لا يخرجه عن كونه امرا او نهيا ثم انه لو لم يمتنع توجه الارادتين
من المطلقين المذكورين لما هو محل نقاد وتهاجر الامر بفعل تخييرا والنهي عنه تخييرا دون لزوم قبح
على الامر وانما لا يطلق مرادة من العقلاء وعليه الاتفاق كما عرفت بقاعدة ان النزاع انما هو في امتناع
الامر التخييري العقلي مع النهي العيني واما التخييري الشرعي فلا نزاع في عدم جوازه امتناع النهي العيني اما الملازمة
فلانه لا فرق بين الصورتين الا بتحقق في المفروض وعدمه فيما هو محل البحث ولا ريب انه لو كان
تحقق الارادتين لكن لما قبح الخروج بما يدل عليهما في اللفظ لعدم الا ان يمنع العلم قبح ذلك ولكن
لا اظن احدا ينكر ذلك سيما وانه لو قال المولى لعبده اضرب زيدا ان شئت ام لم تشأ ثم قال
له لا تضرب زيدا ابدا بالنفي ولا يغيره قبحه العقلاء وسبوه الى السفاهة وسيأتي تفصيله الا على اظهار
المولى انه مريد لايجاد زيد وتركه معا والحال انه غير ممكن الحصول اذن الارادتين في الفعل قال ومنه
انا نقطع بهذا الدليل ونقول لو امتنع توجه الارادتين لما ذكرنا جاز الامر بطبيعة والنهي عن طبيعة
اخرى وانما لا يطلق بالضرورة فكذا المقدم وبيان الملازمة انه بعد التسليم ان الطلب المتعلق بطبيعة
بتوجه الارادة اما ان كان او ريا بلزم تعلق الامر بكل فرد على نحو التخيير وتعلق النهي على نحو التعيين
فيصير حاله كحال المثال المذكور بعدم الفرق على الامر على ما نقول من امتناع اجتماعهما قلت الملازمة
وذلك مما قد تقدم في مسئلة تعلق الامر بالافراد والكلام فيما نحن فيه انما هو على فرض تسليم ذلك
انه لا يصير حاله كحال المثال المذكور لان الامر المتعلق بالطبيعة غير متقيد كالنهي المتعلق بها لا امتناع
التقييد على ما مر قريبا في تقييد احد الامرين بمثل المذكور فانه يقبح ذلك ولذا استقبحه العقلاء
الثالث انه لو لا امتناع اجتماعهما في محل افتراق لما فهم اهل العرف والعقلاء التقييد فيما اذا تعلق الامر

بمطلق

مطلق والنهي بالمقيد واستدل الطبا بالضرورة ضرورة انه لو قال المولى لعبده اشتر لحما ثم قال لا تشتر
حاجا يفهم ذلك العبد ان المشتري حاجا لا يريده المولى بوجه من الوجوه واما الملازمة فلان الارادة
تابعة لحكم العقل بالامتناع واذا المفروض انتفاء جميع القوانين الخارجية من المقتضية والمانعية وعدم دلالة
النهي بحسب وضعه الا على طلب الترك ولا دلالة له على عدم الفعل وقد عرفت ان ذلك انما هو من جهة القرينة
العرفية لجميع المقامات ما يكذبه بها الوجدان ولذا لو فرض ان ذلك العبد لم يعلم شرع من الاشياء
فلا يفهم عدم كون المراد الجامع للعنوان المطلق وان العبد يراد المولى بوجه من الانحاء وذلك مكابرة
قال قلت ان محل الكلام فيما اذا كان الامر والنهي من الوجه من النهي عنه والمثال المفروض ليس
منه قلت الاولى ان محل الكلام غير محقق بالكلية لما نص عليه بعض ويؤيده جريان ادلة المجوزين
فيه كادلة المانعين وثانيا انه لا فرق بينهما للقطع ان فهم التقييد مستند الى ما هو مجهول في المقول
من امتناع توجه الارادتين اتفاقا وبين الامر هو مصداق لطبيعتين اثنين احدهما مورد الامر
من جهة وثالثا انا نمنع فهم التقييد فيما كان الامر مورد الامر من وجه من النهي عنه كما هو واضح من ملاحظة
العرف والعقلاء ولا وجه له سوى ما ذكرنا من امتناع الاجتماع وما قد يقال من انه لا مانع من الجواز عقلا وان
المانع من اصل فهم العرف فكلام خال عن التحصيل كما يجري المفروض من الشارع الرابع انه لو لم يكن
تعلق الارادة ولو تخييرا بايجاد فعل الا لاجل فائدة وغرض يترتب على ايجاده كما هو الارادة كما
ايجاده بها ولا يتحقق الا لاجل فائدة وغرض يترتب على عدمه وهذا الا لاجل الغرض المقدم
الغرض المقدم يترتب على ايجاد فعل لا يمكن تعلق الارادة به كما انه اذا كان يترتب على عدمه لا
يتعلق الارادة بايجاده ولا شك ان توجه الارادة الى ما هو نقيض للغرض المقدم بالفعل كما هو واضح واذا
كان لغرض اغراض متعددة يترتب بعضها على ايجاد فعل وبعضها على عدمه فان كان ما يترتب
على ايجاده يترتب على ايجاده وجوده اهم وكان ما يترتب على عدمه فلا يتعلق الارادة
بايجاده بل يتعلق الغرض الما ايجاده لانه نقيض للغرض الذي لا يترتب الا على عدمه ويتعلق الغرض بعدمه
بدا انه بل يتعلق الغرض بترك ايجاده تحصيلا للغرض الذي يترتب على عدمه واما الغرض الذي يترتب

على وجوده فانا نجد في ايجاده وتركه لان المفروض ترتبه على ذلك الغير فيتعلق ارادته بايجاده وذلك الغير
اما اذا كان مايترتب على ايجاده لا يترتب الا على ايجاده فلا ان مايترتب على عدمه فلا يخلو من ترجيح
احد الطرفين فان كان الفعل الغير اوجده او تركه وان كان فعل غيره امره او نهاه وان لم يكن ترجيح
فيصير من قبيل الاغراض في فعله وتركه ولا يجوز الامر والنهي معا لانه يكون تحقق الارادتين
للضدين احدهما متعلق بالفعل والاخرى متعلق بتركه والعمل ان ذلك من اوامر البديهيات التي لا يمتنع
التكلم مع منكريها ولا اظن احدا ينكر ذلك الا انه قد وقع من بعضهم في مقام التحقيق والابرام بالوهم
وذلك فضيحة ولا بأس بالاشارة الى بعض الجهم التي يوهم ذلك والجواب عنها اما ما يرجع الى استحالة
تعلق الامر بالضدين كما توهم احمد انه قد ثبت في محله ان الطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه لا يمكن ايجادهما
بحسب الوجود في محل الصدق ومصداق كل منهما مغاير لمصداق الاخرى في الواقع عند التحقيق
وان كانا في نظر الوهم متحدين بحسب الوجود الخارجي واذا كان الحال كذلك فلا اجتماع للامرين بحسب
الواقع ولا يلزم من اجتماع المتضادين شيء واحد لاختلاف المتعلق في الوجود الخارجي والجواب عن ذلك
ان هذا الكلام لا اصل له ولا شاهد عليه من الضرورة على ضلاله فان الامر بين الشيئين او احد الضدين
عليه الابيض لا يجب اجتماع البياض به والحلاوة لا يجب اجتماع الحلاوة به وبعد وجود البياض والحلاوة في
نفس الامر لا يقتضي تعدد الابيض والحلو في الخارج والطبيعتان اللتان بينهما العموم من وجه اما
الابيض والحلو او البياض والحلاوة فان النسبة بينهما من اثنين فقط يقصد كون النسبة بينهما العموم
من وجه باعتبار المورد والمحل لا المصداق لوجود البياض في الثلج دون الحلاوة ووجود الحلاوة في الزبيب
الاسود دون البياض ووجودهما في الحلو الابيض وقد مر الكلام في تحقيق ذلك المطلب في المقدمات
ثم لو سلمنا حقيقة هذا الكلام وثبوت التعدد في المقام نقول لا شك في ان وجود كل واحد من الطبيعتين
المقصودتين ملازم لوجود الاخرى اذ لا يعقل انفكاكهما في مورد المصداق ضرورة انه لو فرض الانفكاك
يلزم كون محل الاجتماع في هذا الفرد الطبيعتين مع خصوصية غير الطبيعة مع خصوصية اخرى وهذا باطل
بنفس كون احد المتلازمين محلا لا يكون الاخر وجدانا ولو تجوز الان الحرمة المتعلقة في احد

المتلازمين

المتلازمين مستلزم لحرمة الاخرى فانا نجد في فيلزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي وقد
حرمت الاتفاق على امتناعه وترتيب ذلك ان الطبيعة التي تتعلق بها الامر والنهي واحدة وهي
الصلوة وانما هو باعتبار المشخصات التي تختلف بها حسب وجودها الخارجي فقد تختلف حسب الوجود بالكون
الصلوة وقد تختلف بالكون الغصبي ووجودها عند الاختلاف واحد لما عرفت وجود واحد لكن قد عرفت
وبعده فقد ان كل واحد من الوجودين متعلق الامر والنهي حيث فلا يلزم حرمة المشخصات والجهات
عرضية لا يرتبط بالوجود المختلف بها في الغصب وان كان تلك المشخصات وجود مغاير لوجود
في ذاته الا انه احد يرجع الى اجتماع الامرين في شيء واحد شخصي في حيثية الامر فانا
وان كان عرضي ودفعه لا يرفع الاستحالة وقد يقرر هذا الجواب على وجه يلزم منه اجتماع الوجوب الغيري
مع الحرمة النفسية بان يقال ان الطبيعة في الخارج وان كان وجودها مغايرا لوجود الخصوصيات المختلف بها
في الخارج وما هو ايجاد واحد ما ذكره الخصم لكن لا ريب في ان ايجاد الجهات والخصوصيات متعلق بالايجاد
الطبيعة ضرورة ان ايجاد طبيعة الصلوة من دون ايجاد طبيعة الغصب لكن اذا فرض الامر
بصلاة طبيعة من كثرة الا ان المختلف بالصلوة قد يكون غصب وقد يكون غيره فايجاد الخصوصيات
متعلق بايجاد طبيعة الصلوة في الخارج وحيث ان الامر بها فعلا ان وجوب الشيء مستلزم لوجوب مقدماته
فلا يلزم من وجوب تلك الخصوصيات الا انه وجوب غيري تخييري في الزمان فيتعلق الامر النفسي بالطبيعة
يلزم اجتماع الحرمة النفسية مع الوجوب الغيري التخييري في طبيعة واحدة وبعبارة اخرى طبيعة الغصب
من احد مقدمات طبيعة الصلوة والوجود الخارجي من الغصب مقدمة للوجود الخارجي من الصلوة وبعدها
قلنا بان وجوب الشيء وحرمة مقدماته الا وجوب مقدماته حيث عند الاختيار والتخيير اختلف المقدمات
المذكورة فان قلت ان الوجوب الغيري لا ينافي الحرمة النفسية قلت لا فرق بين النفسي والغيري لان
الشيء واحد وهو اجتماع الضدين ضرورة ان اختلاف الطلب والارادة بالنفسية والغيرية بل الاختلاف
الشيء واحد بالذات فان الواجب النفسي مثلا لا يرجع الى الواجب الغيري فانا هو مناط المطلوبية وذلك
الوجوب الامر حيث ان وجه الطلب والارادة المتعلقة بالاول ليس خارجا عن حقيقة المطلوب

من حيث الصلح الكامنة في نفس وفي الخارج وهو توقف وجود الغير عليه وذلك لا يوجب اختلاف
حقيقة الوجوب النفسي والغيري وعند هذا انما هو الوجوب الاصطلاحي كما لا يخفى فان قلت هب ان هذا لا يخفى ان
ولكن الحرام مسقط حسن المقدمة الواجبة فنقول الحرمة تنافي الخصوصية ووجوب الطبيعة المقدمة الهابة
يلزم اجتماع الوجوب والحرمة فهو مراد الفاضل ثم ايجاب الشيء والتخيير مع تحريم المقدمة المحرمة ضرورة
ان وجود الطبيعة المأمور بها مقدمة لهذه الخصوصية غير وجود مقدمة الاخصوصية اخرى فاذا كان
هذه الخصوصية محرمة جاز الطبيعة المقدمة الهابة واجبة ولو تخييرا يلزم الجواز المذكور وهو محال لاستلزام
اجتماع توجه الارادة الى شيء ولو على نحو التخيير بعد تحريم مقدمته المحرمة حينئذ واضح هذا واضح ذلك الشيء
الذي ذكرناه اولا اسد من ذلك اذ لو منع الحكم من مقدمية الخصوصية واوجب مقدمية الوجود لكان
مستلزما اذ ظهر ان الكون الغصبي من مقدمات الكون الصلوتي مقدمتين بدل من وجود الكون اذ كما
لا يمكن وجود الصلوة على اطلاقها بحيث لا تنضم اليها خصوصية فكذا لا يمكن وجود الكون المطلق بحيث لا ينضم
اليها خصوصية والتحقيق ان جميع المختلفات الخارجية المتحققة بالاحوال الخارجية معلولات
لعلة ثالثة هي مقارنة الوجود لا ان بعضها مقدمة لبعض فالاولى تقرير الجواب الذي قررناه
لعدم توقف منع المقدمية بين هذا الوجود الخاص بطبيعة المأمور بها وبين ما يتصف بها من الوجود الخاص
بطبيعة اخرى عرضا وقد اجيب بوجوه اخر غير ما ذكر اوردنا بيان ما فيها من الضعف والسقم مؤخرا من
الاطناب مع ان اصل الدليل ليس لا يقيد به لو منع ان اختلاف الاحوال انما هو من جهة الاعتبارات
اللاحقة لها ضرورة ان ذات الصلوة ليس الا الحركة او السكون او المركب منهما الا انها اذا نسبت الى
خارجها وحالاتها واعتبرت اختلف اسماؤها فالحركة الخاصة الصادرة من الانسان ليس الا موجودا
واحدا واذا اعتبر الى كيفيتها واعتبر اسمها مختلفة فدعوى تعدد الوجود بدهية الفساد واوضح منها
ان الصفات المختلفة كالوجوب والحرمة والجوهرية والعرضية وغيرها انما تمتنع اجتماعها في شيء واحد
من جهة واحدة او من جهتين تعليليتين لزوم اجتماع الضدين في موضوع واحد اذ تعدد الجهة غير مجد
لتعدد الموضوع واما اذا كانت الجهتان تقييديتين بان يكونا داخلتين في حدود الحكم الموضوع فانه

يكون

فانه يكون له كما هو الكلام في التعليليتين فلا يمنع الاجتماع حيث ان ذلك في حكم تعدد الموضوع وتعدده في
الواقع فان الموضوع من حيث كونه معروضا لاحدى الجهتين شيء ومن حيث كونه معروضا لاخرى
وبالاعتبار الاول معروض للحكم المتعلق بتلك الجهة وبالاعتبار الثاني معروض للحكم المتعلق بالاخرى كما في
ضرب اليتيم فانه واجب من حيث كونه تاديبا له وحرام من حيث كونه عدوانا وجورا
والعدوان حرام والضرب تاديبا شيء وعدوانا شيء اخر فبالاعتبار الاول معروض لوجوب الذي هو متعلق
بالتاديب الذي هو عارض للضرب وبالاعتبار الثاني معروض للحرمة التي هي متعلقة بالعدوان الذي هو ايضا
عارض له مع ان الضرب من حيث هو ضرب طبيعة واحدة ولا اختلاف في ذلك كما هو واضح ومن الظاهر ان
الجهتين الى حيثيتين فيما هو مصداق للطبيعتين في محل الكلام من هذا القبيل فان الحركة او السكون الصادر
من الانسان الصادق عليه الطبيعتان انما يوجد منه الوجوب لكونه معروضا لطبيعة التي تتعلق بها الوجوب
وبوجوده الحرمة لكونه معروضا لطبيعة التي تتعلق بها الحرمة وهذه الحركة الخاصة من حيث كونها معروضة
لطبيعة المأمور بها شيء ومغايرة من حيث كونها معروضة لطبيعة التي هي غيرها فانها باعتبار الاول
لا تصدق عليه الطبيعة التي هي غيرها وباعتبار الثاني لا تصدق عليه الطبيعة المأمور بها فلا يلزم التعلق
الوجوب والحرمة بشيء واحد والجواب عن ذلك الوجه انه ان كان المقصود من اعتبار الجهتين التقييديتين
جعل الوجود الخاص مع الطبيعتين شيئين متغايرين ذا وجودين في الخارج يتعلق الامر باحدهما والنهي
بالاخر فقد عرفت ان ذلك غير معقول في الحركة الواحدة الشخصية ضرورة ان الحاصل من المكلف في
الخارج حركة شخصية خاصة خاصة بكيفية مخصوصة وليس الحاصل منه حركتان في الخارج كما يشهد به
ضرورة الوجدان وذلك الحركة الخاصة متحدة مع الطبيعتين في الخارج فيتوجه منها الوجوب والحرمة وليس ذلك الا
اجتماع الضدين في الواحد بالشخص وقياس ذلك بما ذكره من الضرب بتاديب اليتيم ظلم لان الضرب طبيعة
كلية قابلة للتقييد بكونه على جهة الارض او على جهة التاديب وهو باعتبار تقييده باحد الضدين شيء موجود
في الخارج من غير حاجة باعتبار تقييده بالقيد الاخر اذ الضدان المذكوران يتوجهان طبيعة الضرب الى
نوعين وكل منهما موجود في الخارج بمغايرة الاخر وانما كان الضرب من حيث هو ضرب طبيعة واحدة

ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اعتبار الجهتين التقييديتين في الكلي اذا اعتبر ذو الطبيعتين احدهما بالنسبة
الى الاخرى مثلا فانه اذا لوحظ مقيدا بالجهتين اللتين فرضه يكون حاله كحال الشخص فلا يحتمل ان المقصود
من ذلك بيان ان الامر يتعلق بنفس احد الطبيعتين بسوء اختياره بتقييده اولا ان ذلك خروج عن محل
النزاع في هذا التحرير فان الكلام في هذا التحرير في امكان اجتماع الارادتين في الفرد الواحد مع وحدة شخصه
وثانيا انك قد عرفت ان الطبيعة والفرد متحدان في الوجود والارادة من الامور اللاحقة للطبيعة باعتبار
ايجادها في الخارج بمعنى ان المطلوب ايجاد الفعل المقيد في واحد انه فلا يعقل ان يوجد تلك الطبيعة ولا
يكون مطلوبا مع ان المفروض كون الطبيعة مطلوبة على الاطلاق وهذا هو عين التقييد بنفسه فالتقييد
في واسطة السماء كيف ولو لم يكن ما يوجد من الطبيعة مطلوبا فلا يتحقق شيء ويتعلق به الطلب والحال المقصود من
ذلك ان اعتبار الجهتين التقييديتين يوجب التعدد والاجتماع للفرد الواحد مع وجوب تكثره في الذهن
وفي الخارج وهو كما ترى في دفع المحذور الذي هو تعلق الامر والنهي بشيء واحد لان الامر متعلق بجهة
من جهات والنهي متعلق بالجهة الاخرى منها فيقال ان الى سلم فائدة النزاع في مثل هذا المقام بين الاصحاب
الحنفية والاشاعرة ونحن وان استشفينا ان من ذلك زاد وضوح اتفاقه وعن ان الجهة لذلك فقد اعتبر
شيء يحتاج في جميع الازمان وهو انه اذا لاحظنا ان ضرب زيد لعمرو مثلا شيء مطلوب لنا وجوب
عندنا لاجل ترتب فائدة عليه ولاحظنا ان كسر زيد لعصا العلانية امر مبغوض ومطلوب تركه عندنا
فاذا ضرب زيد عمرو باتخاذ العصا فاصدا الكسر بها فكسر بها يرى في النفس ان نفس هذا الضرب الصادر من
حيث كونه ضربا مطلوب ونفس هذا الكسر الصادر من حيث كونه كسرا مبغوض مع وحدة حركة الصادرة
من زيد في الخارج ولكن هذا الاشكال جيد قال جزاه الله خيرا فانك لو تعمقت النظر وكررت النظر ان
نفس الحركة الى حيث لا تتصف بهما معا في الذهن ولا في الخارج وما يترائى في النظر من طبيعة ذلك
الضرب ومبغوضية ذلك الكسر انما هو من اجل تحقق ما هو المقصود من الضرب والكسر فحينئذ ان هذا الضرب
والكسر مطلوب ومبغوض وليس لك ان تلتفت حين ذلك انه اذا راجعنا الى نفسنا فنجد حدوث ذلك
الضرب والكسر ولاحظنا ما يحتمل في الحركة الواحدة لا يتعلق بها الا الحب والطلب او الكراهة والمنع

ثم

ثم اذا لاحظنا تلك الحركة الى حيث تترتب في النفس انا نحب بعض ما يترتب عليها ونبغض بعضا آخر اسنده
اين ذلك من اجتماع الارادتين في فعل واحد هذا ما اوسع في بيان ذلك وان كان المقصود ان ذات
الحركة او السكون الصادر من الانسان مثلا اذا قيس الى بعض جهاته ويصدق عليه الطبيعة بما هو
بها واذا قيس الى بعض آخر لا يصدق عليه الطبيعة المنهي عنها فذات الفعل موردا للامر والنهي
والامر متعلق بما يصدق تحت الطبيعتين المعتبرتين لذات الفعل والنهي متعلق بالامر من جهاتها متعلقها
متعدد وفي الامر كون محل المتعلقين واحدا وذلك لا يمكن به اذ لا يلزم من ذلك اتصاف الواحد
بالضدين ثم يلزم كون الشيء محلا للامرين كل منهما يتصف بضد الضدين وذلك جائز فان المقصود
كان الجهتين والحد متعلقة بفعل ويجتمعان في شخص واحد كما لا يعلم الجنس المحمود مع ان الكلام في
المتعلق لو لم يكونا تقييديين فلا ريب في كونهما ضدين فيه ما لا يخفى ضرورة ان ارادة الطبيعة
تلك الطبيعة متضمنة لما يعرض المشخصات والعوارض الذاتية لوجودها اذ قد عرفت سابقا
ان الطبيعة اذا وجدت يقال عليها الفرد والشخص والجزئي الحقيقي فالقول بكون الفرد محلا للطبيعة
كما صرح به لا ريب في ان بين الفرد والطبيعة اتحاد في الوجود الخارجي من المحال كون المحل متحدا
مع الحال والمعروض متحدا مع العارض فيلزم اتصاف الفرد بالضدين وقد يتمسك حال الفرد والطبيعة
ولو قلنا بكون الفرد محلا في الخارج للطبيعة حيث مثل الجسم والمحل الذي اتحاد بينهما وبين محلهما
من الوجوه بديهي البطلان لانا لو سلمنا كون الطبيعة عارضة للفرد فاتحاد وجودهما ايضا مسلم كما لا يتحقق
فلا بد من اتصاف من اتصاف المحل بحكم الطبيعتين وحيث ان حكمهما ضدان فيلزم اتصاف المحل بالضدين
ولو عرفا وذلك ايضا مستحيل وما يحتمل ان اعتبار الجهتين كما لا يحصل في المقام والعلة الى ذلك نظر
رئيس الحكماء السيد الداماد حيث قال في كتاب السبع الشداد وما هذا لفظه الوجوب والحرمة من الامور
المتضادة والحيثيات المتقابلة بالذات فلا يصح اجتماعهما في ذات فعل واحد شخص كهذا الكون في هذا
المكان بالحيثيتين التقييديتين لكونه جزءا من الصلوة الى سوريا وكونه غصبا عدوانا في الدار المغصوبة
بل لا بد من اختلاف الحيثيتين بجعل الاولى نفس ذات الكون الشخصي الموصوف بالوجوب والحرمة

كونهما ثم يورد من الوجوب والحرمة لهما من غير الاستناد الى تلك الجهتين التقييديتين انتهى وقد يجاب
عن ذلك الوجه بان الجهتين في المقام تعليلية لا تقييدية لان الفوز متصف بالوجوب والحرمة لاجل
حصول الطبيعة به فالحكم متعلق بالفوز وحصول الطبيعة به جهة تعليلية للحكم واورد عليه بانه ان كان المراد
بكون الجهة تعليلية ان وجوب الفوز معلل بوجوب الطبيعة بان يكون هناك وجوبان متعلق احدهما
بالطبيعة والاخر بالفوز ويكون وجوب الفوز معللا بوجوب الطبيعة فمن الظاهر انه لا يمكن
وجوبان بين الواجب بنفس الا نفس الطبيعة ويكون الفوز واجبا نظرا الى اتحاده مع الطبيعة في الخارج
وان قلت يراد في ما نحن فيه ان كان المراد به ان الوجوب متعلق بالفوز وذلك معلل بنفس الطبيعة بمعنى
ان حصول الطبيعة في ضمن الفوز هو الذي عرض على وجوبه فيجب الاتيان بالفوز لاجل حصول الطبيعة
به ضمنه من غير ان يتعلق الوجوب بنفس الطبيعة فهو وان صح بما ذكر من لزوم كون الجهتين
تعليليتين ولزوم اجتماع المثلين في شيء واحد الا انه مبني على كون متعلق الامر هو الفرد
دون نفس الطبيعة فانه لا مركون الطبيعة جهة تعليلية لوجوب الافراد وقد عرفت ان الفرد
مرجوب عنه لا معلول عليه اذا التحقيق ان متعلق الامر هو الطبيعة لا الافراد واجيب عنه بان
الواجب هو افراد الطبيعة من حيث انطباق الطبيعة عليها اذ هو معنى القول بكون الافراد متعلقة
بالطبيعة من حيث الوجود فان الطبيعة بملاحظة وجودها في الخارج عين الفرد اذ اثبات الفرد عين
اثبات الطبيعة ولا يضر ذلك كون الجهة تعليلية لان التعليل المذكور انما هو بالنظر الى لحاظ العقل
ملاحظة الاعتبارين لا في الخارج فانه لا تميز بينهما فلا يلزم ان يكون هناك وجوبان متعلق احدهما
بالطبيعة والاخر بالافراد كما يتضح ظاهرا بتراكم اعتبار الجهتين في المقام تعليلية مع تعلق الوجوب اولا
بنفس الطبيعة لا ان تكون الطبيعة واسطة في العروض وتكون الجهة تقييدية وذلك متعلق الحكم بحسب
الذات بالافراد فان الحكم على الطبيعة بالوجوب حكم على الخارج على افراد ما فانه الامر ان يكون
ذلك بتسرية من الطبيعة اليها والحاصل انه ليس وجوب الفوز حاصلا بالوضع اذ ليس معنى وجوب
الطبيعة في الخارج الا عين معنى وجوب الفرد اذ لا تتصف الطبيعة من حيث هي بالوجوب وانما يتصف

بالجزئي

من حيث الوجوب والحرمة عين الفرد الا ان كلا من الاعتبارين متمايزان على ما يفصل عن الاخر واستناد
الوجوب الى الشيء في معنى باستناده الاول انتهى محصله وثانيها ما يظهر من الفاضل الشيرواني في حاشيته
على المعالم من منع المنافاة بين الوجوب التخييري والحرمة العينية فانه رد على شيخه القول بكون الجهتين
تقييديتين بوجهين ثم المرضوع في الخارج او القول بكون الطبيعة مطلوبة على الاطلاق مع عدم كون
الفرد مطلوبا او احدهما المتعدد والاعتبار بعد تسليم تضاد الامر والنهي ومتعلقهما بالطبيعة على الاطلاق مع
التضاد قال ره في مقام الرد على صاحب المعالم ما هذا الخلط والجواب ان الامر والنهي انما يتضادان في
جهة استدعائهما التكليف بالاطلاق والامر والنهي المتعلقة بجهة كان متعلقه ربما من باب الوجوب التعيني
المنافي للحرمة من الجهة المذكورة واما متعلقه بفرد ما فانما هو من باب التخيير ولا منافاة بين الوجوب
التخييري الذي لا يلزم منه محرم في الترك والحرمة من الجهة المذكورة والمنافاة من جهة اخرى ممنوع من تبيين
انتهى موضع الحاجة من كلامه ره والجواب عنه ان وجه المنافاة بين الوجوب والحرمة ليس منحصرا في
استدعائهما التكليف بالاطلاق وليس الكلام في المسئلة ناظرا الى تلك الجهة كما اشرنا اليه سابقا
واما الكلام فيها ناظرا الى جهة الامكان والامتناع مع قطع النظر عن كونه تعبديا او حسنا ولذلك شرطوا
ثبوت المندوحة للمكلف حتى لا يلزم منه تكليف بالمحال ولا ريب في ان المنافاة بين الوجوب التخييري
والحرمة العينية ذاتية لا يمكن تخلفها بالنسبة الى شخص واحد ضرورة ان الوجوب التخييري يستلزم الاذن
في الفعل والترك في بدل والحرمة العينية تستلزم المنع من الفعل فتضادت فكيف يجتمعان ولا
ادري كيف تفوه مثل ذلك الفاضل مثل هذا الكلام ولعله اراد من الامر والنهي بقوله الا ان حرمة في
منع التكليف والطلب من الشيء وحرمة الارادة فانه من الواضح انه لا يستحيل اجتماعهما لانه مما يوجد
بلفظ الامر والنهي نعم لو كانا عينيين يلزم التكليف بالمحال فيكون قبيحا واما اذا كان الامر
تخييريا فلا قبح فيه ولا وجه لاستحالته على هذا التقدير من المعلوم عدم امكانه اذ لا ريب في امكان
ان يقول المولى لعبده اعلم او احقن او صم ثم يقول له لا تفعل شيئا منها من الاستحالة الا
بين الارادتين العينيتين بكون احدهما متعلقا بالفعل على سبيل التخيير والاخر متعلقا بالترك على سبيل

الحتم فاذكره من منع المنفى وانما هو بالنسبة الى الامر والنهى على ما يقوله الاشاعرة وهو حسن الامر
القبيح قبيح كما لا يخفى وان لم يستلزم التكليف بالايقاع اذ من الواضح ان طلب الفعل وعدمه ولو تجوزا
مع طلب تركه متنافيان قبيح وسفاهة واما كان من الامور الممكنة على ما يراه الاشاعرة لعدم قبح الحكيم
ورد انه ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب وبناء حسن الكون في مكان خاص ثم خاط العبد
ذلك الثوب في ذلك المكان المخصوص هل ذلك العبد معاقب وعاص من جهة الامر والنهى هذا الوجه
كافية من دون ريب وشبهة وقد يورد عليه بان الحاصل من ذلك الوجه قضاء حق الوفاء باطلاق
الامر والنهى وحصول الامتثال والمنفعة بايتان الفعل الجامع والكلام انما هو في جواز اجتماع الامر
والنهى والوجوب والحرمة واتفاقه فقط فلا يرتبط الدليل بالمقصد ولكن هذا الايراد غير موجه اذ
ليس مقصد المستدل بذلك الوجه الاستدلال لقضاء حق الوفاء من حيث كونهم اهل العصيان
وعارفين بالاوضاع اللغوية والقواعد اللفظية المعمولة عند اهل الطالب حتى الالفاظ وانما
المقصد الاستدلال بحكمهم من حيث كونهم فقهاء وعارفين بالاحكام الفقهية التى يستدل
بها على الامكان والامتناع ليتم ما حصل مقصوده الاستدلال من المعلول على وجود العلة بان
يكون المراد ان حكمهم بحصول الاطاعة والعصيان معا وعدم حكمهم بالتقييد مع كونهم فقهاء يدل
على امكان اجتماع الحكمين كما اذا لامتثال عندهم هو الاتيان بالواجب الماموربه فلو لا جوازه
مركوزا في اذهانهم ومعلوما عندهم لما حكموا به اذ لو كان ذلك عندهم ممتنعا لكان الامر عندهم
تقييد احدهما بالاخر لان الامتناع قرينة قوية كما في غيره من الممتنعات فيصير الحاصل ان العقل القاطع
قاض بحصول الامتثال والاطاعة والدليل على ذلك حكم العقلاء كافة بحصولهما اذ كل من راجع وجدانه
وانصف من نفسه وعلم ان ذلك العبد لا يستحق العقاب لانه جهة كثرة في ذلك المكان المخصوص ولكنه
يستحق الثواب والمدح من جهة خياطة ذلك الثوب وقد يورد عليه ايضا بان محل النزاع انما هو
ما اذا اتحد متعلق الامر والنهى في الخارج والمثال المذكور غير متعلق فيه اذ لا شك اتحاد الكون في
المكان المخصوص مع الخياطة فان المراد بها اما الصفة القائمة بالثوب والهيئة الحاصلة له بعد صدوره

الحركات

الحركات والسكنات الحاصلة من الشخص من اخراج الابريسم شيئا فشيئا ثم الخياطة وادخاله في الثوب واخراجه
منه وغير ذلك او تعلق تلك الحركات والسكنات الارادية الى صفة مهنا وهى التقدير بين الكون
في المكان الذى هو التجيز الراجع الى مقولة الاين جزء من الخياطة باحد المعنيين فيصير المثال من قبيل
الصلوة والنظر الى الاجنبية في حالها وقد اجاب المجوزون عن ذلك بما حاصله اثبات الاتحاد وقد
اطالوا الكلام في ذلك والاولى الاعراض عن ذلك اذ لا يحصل بعد تحقيقه بين الاشاعرة مثال او المطالبة
وليس ذلك من دأب المحصلين ولذا عدل بعضهم عن ذلك المثال ومثل بما اذا امر المولى بمشى
خمسين خطوة ونهى عن الدخول في الدار فمشى العبد خمسين خطوة فيه ومثل اخر بما اذا امر المولى
بخياطة ثوب ونهاه عن الخياطة في المكان المخصوص فخاطه في ذلك المكان والاولى انما المثال
عندى ما اذا امر المولى بضرب زيد ونهى عن كسر عصا الفلانية فضربه بهذه العصا فكسرها وكذلك
فالتحقيق في الجواب ان يقال ان الاطاعة قد يطلق ويراد به نفس اتيان الماموربه بقصد
التقرب والامتثال بان يكون داعيه اليه امر المولى وهو الذى يشترط في العبادات والواجبات
التعبدية دون التوصلية وبه يستحق العبد المدح والثواب زائدا على رفع العقاب وقد يطلق
ويراد به اتيان نفس الماموربه فقط سواء كان مقارنا لقصد القربة ام لا وسواء كان قاصدا
لعنوان الماموربه ام لا كما اذا اتى المكلف بالافراد الخارجية المباحة من الواجبات التوصلية لا
من الواجب المنفرد كما اذا اخرجت حليته فنقدها طهرها وكما اذا اغتسل بذنبه بماء وسيلة
له الى التبرد مع كونه بحث في الواقع وقد نزل الى غير ذلك وقد يطلق ويراد به اتيان ما هو
الماموربه في جميع الاثار والفوائد وموجب لحصول الغرض الذى بعث عنه امر المولى وطلبه الا
انه لم يامر به مع كونه مأمورا به في جميع الاثار من اجل كونه يترتب عليه مفسدة اخرى في
قبال ما يترتب عليه من المصلحة كما اذا اتى المكلف بالافراد المحرمة من الواجبات التوصلية
ان علم انه ليس غرض المولى من الامر به الا حصول الفائدة التى يترتب على وجوده كما اذا كان بدنه
بالماء المغصوب او انقذ حليته بالحبل او غيره من الالات المغصوبة فان كان المستدل يدعى حصول

الاطاعة عنه اي الوجود بعقوبة بالمعنى الاول اي انه هو ممتنع والمنع عن الضرورة على خلافه كيف وقد
دل البرهان القاطع على امتناع توجه الطلب الايجابي الالزامي بكيف يصدق هذه الدعوى والكاشف
عن كذب هذه الدعوى انا لو سلمنا ان قبل حصول الفعل في الخارج عن حال هذا الفعل لا يجوز ان يكون عليه الا مرتبة
الوجوب فكيف يكون بعد حصوله بانه فعل المامور به وان كان بعد حصوله بالمعنى الثالث وهو حق الشيء
عنه اذ كون الشيء مرتبة عنه لا يوجب عدم حصول الماهية في الخارج ولا رفع آثارها وفوائدها التي من لوازم
وجودها اذ لا يقول به مريد المعنى بعد حقيقة في ذلك ولكنه لا ينفع المستدل في المقام شيئا اذ الكلام انما هو
في امتناع الوجوب والطرية والطلب المتعلق والارادة والكراهة لا في سقوط الواجب بغيره فانه مالا كلام فيه
وقد مر بعض الكلام في ذلك ويجيء ايضا زيادة توضيح له وقد يجاب بوجوه اخر منها ان المراد من الامر الذي
العرفية من المتوصل لان البحث عن الامر والنهي بما هو من الاصول الاثار والفوائد المترتبة على وجود
الافعال كيف اتفقت وفيه ان الادلة المتعددة من الدلائل على امتناع الامتناع كلها جارية في الواجبات
التوصلية ايضا فلا يجدي مجرد كون الامر العرفية توصليات لهم الا ان يكون مقصودهم بما يناسب الجواب
لا تسليم امكان الامتناع ومنها ان الكلام في جواز امتناع الامر وانه هل انما هو بالنسبة الى الكلام الحكيم العالم
بعواقب الاشياء والا فجواز الامتناع في الجملة مما لا مجال لانكاره اذ لا يعقل جميع الاوامر الصادرة من الانام
كيف وهم الكثير ان القائلين بجوازه يجوزون صدور التكليف على وجه يزيد من صدور امتناع الوجوب
والطرية في شيء الا ان ذلك يترتب على امر ونهي الا الوجوب والحرمة الا ان يكون الى حين الى الكلام في الوجوب
الوجوبيين ولا ريب في ان حصول التكليف على الوجه المزبور مقتضى حصول الاطاعة والعصيان ايضا فصدق
الاطاعة والعصيان عن الامر الذي هو من اجل عدم موضوعه بامتناع التكليف على هذا الوجه وذلك لا يفيد
جواز الجمع بينهما في نظر العقل حتى صدور التكليف من الحكيم العالم ومنها ما هو ايضا قريب من ذلك الا انه زيد
على ترجيح المرجوح كما ان توجه الارادة الى الايجاد والفعل وانما تركه انما يستحيل او يقبح عند الشعور بالامتناع
اما اذا كان المتعلق في الخارج وجود ضرورة انه اذا لم يتحقق اصلا الايجاد ولكن تعلق الارادة بالايجاد وتركه
ولا يعزم عليه قبح اذ المعلوم ذهنا حتى تعلق الارادة بالايجاد وعدم الارادة بتركه وبالعكس وحيث ان الامر

قابل

قابل بسوا بتعلقين الى الاستحالة ولا جميع تعلقهم الى ذلك مثل هذه التكاليف ويمتنع حصول الاطاعة
والعصيان من ذلك لا يستلزم الامكان في حق الانبياء والائمة وهم وهو حق الاقول
بالفصل ممنوع بعد ثبوت الدليل على الاستحالة ومنها ما هو ايضا وهو ان التسليم مذهب الحكيم او لا من شمول هذا التكليف
الركيك المستلزم لتخطئة جميع العقلاء ونسبتهم الى الغفلة وارتكاب القبيح وعدم الالتفات الى ما هو من
البديهيات وتحقيق محل النزاع بحكم من الحكيم العالم الشارع لا ثالث له عليه مع انا لو سلمنا اختصاص النزاع
به فالمستدل انما يدعي حصول الامتثال والاطاعة والعصيان حتى في صورة العلم والالتفات وخاصة
انه لو لم يكن الامتثال وكان ممتنعا لما وقع في الشرع من الشارع الذي هو العليم الحكيم وانه لا يقع فكذا
المقدم اما الملازمة فواضحة ضرورة ان الممتنع لا يقع في الخارج واما بطلان التالي فلما قلنا من الضرورة
على كراهية بعض العبادات الواجبة او المستحبة واستحبابها كالصلوة في الحمام والوضوء بالماء المسخن
والصلوة في المسجد وغير ذلك مما لا يحصى في الشرع وكون الامر والنهي في تلك الموارد بنية او كراهية
غير ضائر فان كون المنهي عنه جزئيا اخص مطلقا من المامور به ايضا لا يضر اما الاول فلان المدعى في محل
الكلام ليس الا امتناع الواقع بين الوجوب والطرية وهو ايضا ثابت في تلك الموارد وضرورة ان الكلام
من الاحكام الخمسة التكليفية مضادة للاخر منها ومنافية له بحسب التعلق او الفعل او بحسبهما معا ولا فرق
بينها من هذه الجهة واما ثانيا فلان الامكان في شيء يستلزم الامكان الامتناع فيما كان بينهما عموم وخصوص
من وجه بطريق اولى بالاولوية القطعية لان الفرق بين المامور به والمنهي عنه انما هو بالاطلاق والتقييد
فالمنهي متعلق بنفس المامور به لان المقيد نفس المطلق مع زيادة القيد هذا اذا فرض عدم شمول
محل النزاع للعام والخاص المطلقين واذا فرض بالشمول وهو عين محل النزاع مضافا الى ان تعلق تلك
الموارد نظير محل النزاع في العموم والخصوص من وجه والجواب عن ذلك الوجه ان الاستدلال بها على
عدم ابطال ما ذكر من الادلة على الامتناع والاجراء اثبات الامكان ووقوع الامتناع وهو في محله لان الادلة على
الامر والنهي من بطلانها على ثبوت الامتناع في الواقع ولكن قد عرفت ان الادلة التي نقلها قائلوا
الجواب فيها وقد امكنا ما يقع به المنصف فان الامر من هذا الاستدلال ابطال تلك الادلة

الحكمة وابدا والمعارض لها فاذن من غير لا تقف وكيف والادلة السابقة كلها وجدانيات وبرهانيات
مفيدة للقطع بالامتناع وتلك الادلة وهو اقوى ظواهر مفيدة للظن بالامكان والظن لا يدفع القطع
عن الامر بالعكس فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر فيها وبحمل النصوص الواردة بها الشبهة التقية وبين المشيئة وانا
لم نذكر ما هو وجوه اثبات وجدانات الاستدلال المنظور فيه وهو ظن نحن لصدوره من المتكلم في المشيئة وبلزم
ذكره في المقام انما هو هذا المقدار من الكلام لا يبقى ان بعض تلك الادلة اجماعية عن ضرورية وعن اليقين
مفيدة للقطع فيرد عليه ما ذكر لانا نقول ان الاجماع والضرورة على فرض التسليم انما هو على الكراهة
اذا لا يستحب شيء ولم يقم اجماع على ان المراد بالكراهة مثلا في العبادات هو معناها الاصطلاحي اذ ما كان
مطلوب الترك مع الاذن في الفعل فلا بد من التأويل في الكراهة المعبر اجمعوا على اتصاف العبادة بها وهو
لا يتأتى في كون الاجماع على كراهة العبادة محققا معلوما كما لا يخفى المقام الثاني في بيان الحق في التخيير
الثاني من التخييرات الثلاثة المعبر عنها بالمباحات بقي وهو انه لو تعلق الامر بالطبيعة على نحو الاطلاق وتعلق
النهي بطبيعة اخرى كذلك وكان النسبة بينهما عموما من وجه او عموما مطلقا في تجويز محل الخلاف هل
يلزم التقييد في احدهما بالنسبة الى مورد الاجتماع فيكون المأمور به او المنهي عنه غير مورد الاجتماع فلا يحصل
الامتثال والاثم معا بيان الفرد الجامع عن الاتيان به اما امتثال فقط او اثم فقط ولا يلزم التقييد في
شيء منهما ويبقيان على اطلاقهما ويحكم بحصول الامتثال والاثم معا فيه الاتيان بالفرد الجامع مع فيه
وجهان من قولان والحق هو القول الاول لوجوه الاول ان حصول الامتثال والاثم في مورد
الاجتماع وبقاء الامر والنهي على اطلاقهما مستلزم لكون الفرد الجامع مع مطلوب الفعل والترك معا وهو محال
لحصول الامتثال والاثم معا ايضا محال لان مستلزم المحال محال اما الكبرى فقد فرغ عنها في اثبات برهانها في المقام
الاول حيث اثبت فيه استحالة اجتماع الامر والنهي والارادتين في الفرد الجامع واما الصغرى فلان الامتثال
انما هو الاتيان بنفس المأمور به والجامع متعلق بارادة الامر والاثم والعصيان انما هو الجامع متعلق
النهي وعلى التعلق ارادة النهي ترك فاذا حصل الاتيان الفرد الجامع مع يلزم المحذور المذكور وتوهم تعدد
المتعلق لا على تعدد الجهة او عدم التنافي بين الوجوب التخييري والحرمة او كفاية التعدد والاعتبار في متعلقة

بالاذن

كما عرفت سابقا مضافا الى عدم كما ان وجوب الاستلزام بين حصول الامتثال بالفعل وبين كون متعلق الطلب
والارادة ايضا واضحة الفساد لانه لا ملازمة بين سقوط التكليف بسبب الفعل وبين تعلق التكليف
به ولكن ليس امتثالا للامر وانما هو اسقاط وتحصيل للغرض والكلام انما هو في حصول الامتثال و
دعوى ان الفرد الجامع مع فعل الطبيعة وترك مأموريها فلا امتثال انما هو بالطبيعة وهذا الفعل متعدد
لحصولها بحيث والجواب عنها قد ذكر في محله الظاهر ان الامر والنهي اذا تعلقا بالطبيعة المطلقة المتجردة
لا يشترط ما يلزم منه كون الطبيعة مطلوب الفعل او ترك ابتداء وجدا وكيف ما وجد اذ ذلك من تعلق الطلب
بالطبيعة المطلقة فعلا او تركا فيكون افراد تلك الطبيعة كلها موضوعة لمطلب فعلا او تركا اذ
الفرد نفس الطبيعة الموجودة فمع فرض اتحاد تلك الطبيعتين في فرد في الوجود الخارجي يلزم كون ذلك
الفرد متصفا بالمتضادين وهو محال فلا بد من تقييد احدهما بالاخر وهو المطلوب ودعوى كون الفرد
متعددا بالطبيعة مع امتناع وجودها قد عرفت ضعفها وبحيث الفرد زيادة توضيح ايضا كما ان دعوى
سقوط الطلب غير نافع لنحن لصدوره ايضا ودعوى تعدد الوجود او كفاية التعدد والاعتبار او
عدم التنافي ايضا ممنوعة كما بينا وان سلمنا ان ذلك مستلزم لكون الفعل الواحد بحسب تعلق
الاحكام الشرعية دائرة مدار المصالح والمفاسد الواقعية الثابتة له فعل ومن الواضح امتناع
كون الفعل الواحد متصفا في الواقع بالحسن والقبح او الحسن والقبح من الصفات الراجعة لافعال العباد
ملاحظة جميع آثارها او جهاتها واعتبارها فان كان الفعل بعد ملاحظة جميع تلك الامور راجحا
وجوده على عدمه يكون حسنا وان كان مرجوحا عدمه على وجوده يكون قبيحا وان لم يرجح احد الطرفين على الاخر
فهو مباح لا فيه حسن ولا قبح لا يستحق فاعله مدحا ولا ذما فالفعل الجامع اذا كان جهات حسنة
غالبة على جهات قبحه بحيث كان حسنا في الواقع مع اشتماله على جهات المفسدة كان داخلا في
اطلاق الامر من دون كونه نهيا عنه او داخلا فيه واذا كان الامر بالعكس كان الامر بالعكس واذا
تساوت الجهات لم يكن داخلا في شيء منهما لعدم اذا وجد المكلف امتثال سقوط التكليف لا اصل
حصول الفوائد والآثار المترتبة على وجوده وقد ذكر وجوها اخر راجعة الى هذه الوجوه فلا فائدة في

لا نزاع في انه يصح الجواز من وجوه منها ما ذكره في المقام الاول من ان الفعل المقدور الطاعة بحسب الوجود الخارجي
واتحاد الحكم او كون الجنس بقيد مشين او عدم انفكاك بين الوجوب التخييري والحرمة التعيينية او
كفاية المقدمة والامر في وضع محذور اجتماع المثلين او غيره ذلك ما ذكره في المقام الاول من الوجوه التي منها
منع كبرى القياس في الاصل الاول الذي هو العلة من ادلة الحق زائد بهذا المقام لان غيره راجع اليه وقد عرفت
مطلوبنا ان المنع في المقام الاول مفصلا فلا حاجة الى اعادته ومنها ما هو راجع الى منع الصغرى وهي كون
الامر دعوة على تقدير تعلقها بالطبيعة المطلقة مستلزما لاجتماع المثلين على ما فرضناه على الاطلاق
وكون حصول الامتثال والاثم معا مستلزما له وهذا هو العمدة في ادلة الخصم فلا بأس ببسط الكلام فيه فنقول
ان مقدمة مصورة بتصورين احدهما ما يتوقف على وجود الطبيعي وكون الفعل مقدمة لوجود الطبيعة
وهو الذي يفيده كلام الفاضل في القوانين وغيره في غيره وحاصله ان الاستلزام المذكور انما يتم فيما
تعلق الطلب بايجاد الطبيعة المطلقة وهو خلاف التحقيق فان المعلوم من الامر وهو من الاصول المبدء
مطلوبا بعد او شرطا وان صارت عنه فيبقى كل ظاهر وغاية الامر ان ايجاد الطبيعة او تركها يتوقف على ايجاد
الفعل او تركه وذلك لا يقتضي بسريان الطلب اليه لما وقع في محله من عدم وجوب المقدمة بوجوب ذيها
فيحصل الامتثال والاثم بالفعل الجامع مع حصول الطبيعتين بمعنى ان لزوم تقييد فيهما وكون وجوب المقدمة
فنقول ان هذا الفعل الجامع ليس واجبا بل الواجب هو الافراد بما حيث الا ان الامتثال حاصل بذلك
الفعل لان ايجاب الواجب بتوسط المقدمات المحرمة ايضا امتثال لامره بذلك فان قلت ان الطبيعة
المطلقة لا وجود لها اصلا فلا يمكن تعلق الطلب بها فلا بد من صرف الطلب الى الافراد وقد عرفت
وجوبها مسلم بانه والكلام مبني عليه والجواب عن ذلك اولا انك قد عرفت سابقا ان تعلق الطلب بالطبيعة
المطلقة مستلزم لكون الشيء منها مطلوبة على الاجمال لا ان الطبيعة الموجودة الا انها اتحدت مع
الطبيعة الاخرى في الوجود الخارجي فتغايرا بالمباينتين في صدقهما وانفسهما لا يفيد شيئا في المقام مع اتحادهما في
الوجود الذي هو مناط التكليف اذ المطلوب هو ايقاع الطبيعة وايجادها في الخارج فالطبيعة مطلقا
يلزم المحذور فلا بد من التقييد ومن ذلك يظهر لك تبين سابقا ان دعوى كون الاشتغال من مقدمة الطبيعة

والاشتغال

كما لا معنى له حرفا ان المقدمة لا بد من مغايرتها لذي المقدمة لان المتوقف على الشيء غيره فظهر من الواضح
ان وجود الفعل بين وجود الطبيعة ومن انما يتضح ان ايجاد الفعل بين ايجاد الطبيعة وبين ادام الواجب
فلا يمكن منع تعلق الوجوب بالفعل وان فرض عدم وجوب المقدمة لان كلامهم في مشتق وجوب المقدمة
انما هو في المقدمات المغايرة لذيها في الوجود كما ذكرنا وذلك في محله لعدم تعلق النزاع في وجوبها عند الكل وانما
مع ان المقدمة في الوجود الخارجي وثانيا لو سلم الخصم بوجوب المقدمات بوجوب ذيها فانا نمنع عدم
وجوب ان المقدمة المحرمة وحصول الامتثال بايتان الواجب بتوسطها كما في الحج غير نافع في المقام
لان زمان وجود المقدمة في المثال المذكور متقدم على زمان ذيها ووجودها متغايران بخلاف ما نحن
فيه كما عرفت فحصول الامتثال هناك لا يستلزم حصول الامتثال في المقام والسر في ذلك ان المقدمة
مطلوبة لا على معنى مطلوبيتها من حيث التوصل بها الى ذيها بعد حصول التوصل في مثال الحج وعلى هذا فيه
يمكن الوصول الى ذيها من دون حاجة الى المقدمات فيصح التكليف بذيها بعد حصول العصيان لان
المعصية قد حصلت ولا محذور في وجوب ذي المقدمة بعد ذلك وتحصيل الامتثال به لان نفس ذي المقدمة
واجب على حدة لا يشوبه شيء من الحرمة والمقدمة كانت محرمة عرفية لا يشوبها شيء من الوجوب فحصل
العصيان بفعل والامتثال بفعل آخر وانما نحن فيه فعلى تقدير حصول الامتثال لا يمكن وجوب المقدمة
مع ذيها حينئذ حصول العصيان والامتثال بفعل واحد لحصول الامتثال بفعل توصلا بها الممكن من بفعل
آخر فلا بد من التزام التقييد في محل الكلام فظهر وثانيا ان حصول الامتثال بتوسط المقدمات المحرمة انما
يصح بناء على ان المقدمة جائزة فيصح الوصول بها الى ذيها كيف ما وجدت بان يكون المقدمة
توصلية صرفا كالمثال المتقدم حيث ان الممكن من الطواف مع السعي بين الجمار وغيرها بترتب غايته جعله
على الاخر كان ويعلم ان مطلوبة انما هي بعنوان التمكن من اتمام الحج في اليوم وانما اذا لم يعلم كونها
فلا يحكم بحصول الامتثال لعدم العلم بترتب ذيها فعند الكلام الاتم في مثل الصلوة من الواجبات
التعبدية وقد عرفت ان الواجب التعبدي هو نفس الطبيعة المطلقة واما ذيها توصليات حرفية مصادرة
لضرورة اذ من الواضح ان بوجدة الخارج واجبات تعبدية وتوصلية ايضا على ما يقتضي الحكم

وذلك لان تسليم حرمة الفرد الجامع التزام بالتعبد في الطبيعة او مرجع ذلك الى تسليم مطلوبية الطبيعة
في ضمن غير هذا الفرد من الافراد اذ لا شك ان الطبيعة مطلوبة على اطلاقها فان كانت مطلوبة في ضمن
هذا الفرد ايضا لعدم معقولية كون الطبيعة المطلقة المأخوذة لا بشرط مطلوبة على اطلاقها مع فرض مطلوبية
تركها في هذا الوجه الخاص فان قلت مطلوبية تركها في هذا الوجه الخاص انما تثبت من الحرمة
المتعلقة بالخصوصية لا من جهة نفس الطبيعة وذلك لا يفيد عدم مطلوبية ايجادها في ضمن الطبيعة المأخوذة
لا بشرط بالايجاد المفروض وان افادت حرمة ايجادها بشرط هذه الخصوصية قلت بعد تسليم حرمة ايجادها
بشرط هذه الخصوصية لا يبقى القول بمطلوبية الطبيعة الا بشرط وكون الحرمة ناشئة من الخصوصية لا
يفيد شيئا في المقام اذ لا تعتبر في تحريم البعض ان يكون العلة في تحريمه ذات ذلك البعض من دون ان يكون
قد يكون العلة في تحريمها شيئا خارجا عن ذاتها فان الحسن والقبح غالب انما يكونان بالوجوه والاعتبارات
فلا يخفى حسن التزام التعبد وعدم مطلوبية الطبيعة في ضمن هذه الخصوصية فلا يحصل الامتثال بايجادها
في ضمنها فان قلت اذا لم يحصل الامتثال فلا يمكن التزام استحقاق العبد العقاب بترك الواجب وذلك
لعدم تركه اياه مع انه واضح القبح العقلي وذلك ضرورة انه لو امر المولى بالطبيعة وفي حين امتثال العبد
بالفرد الجامع لا يجوز ان يعاقب العبد على ترك الامر بالطبيعة فقط ولا يقول العبد على تركها
قلت لا نمنع القبح لان العبد في تاركه ما امر به وهو ترك الطبيعة وثانيا نقول عند تسليم القبح ان
القبح انما هو على ايجاده ما هو نظير ما مر به في جميع الانظار والفوائد التي تتعلق بها غرض المولى وبعبارة
اخرى اذا حصل نفس ما هو مقصود المولى فان مقصوده حصول ذلك البعض منه في الخارج الا ان الفرد الجامع
لما كان ذا منقصة من جهة اجتماعه مع سائر الافراد صار سببا لحصول تلك المنقصة فيعد ايجاده
مستحق جزاء ذلك العمل الذي ادرث هذه المنقصة وعدم دخوله انما هو على حسب ما بان الفرد المحرم
عند المولى للفرد الجامع فيما هو فرض له الا انه طلب الكلي ووجود الجامع في المحرم فان قلت ان مقصود
حصول الامتثال رفع الطبيعة على اطلاقها كما هو المفهوم لا تعلق الطلب بها على اطلاقها قلت
ان ذلك يتعين التزام كيف ذكر الواضح انه لا مدخلية لا مدخلية في حصول الطبيعة في الخارج مع ان

ذلك ايضا

ذلك ايضا حصل مع على اطلاقه لعدم التعلق في الواجبات التعبدية بما يجري انشاء وتابعها وقرره الاستاذ دام ظله
دام لا يتوقف على اثبات مقدمية الفرد للطبيعة ولا على وجود الكلي الطبيعي وحاصله على ما قرره دام ظله
ان الفرد الجامع انما هو متصف بالحرمة فقط لدلالة النهي على حرمة جميع الافراد ومن متصف بالوجوب
بوجه من الوجوه لان الامر بالطبيعة لا يوجب اتصاف افرادها بالوجوب لا عينا ولا تخييرا شرعيا او عقليا
لبطلان الكل اذ لا خامس لهما اما الاول لان وجوب العين الشرعي يوجب العقاب فواضح ضرورة ان
المفروض عدم تعلق الطلب العيني بالافراد بخصوصها على سبيل الاستغراق ولا بخصوص فرد معين
اذ الفرد الجامع بخصوصه وانما تعلق الطلب العيني الشرعي بالطبيعة لا بشرط فان الواجب العيني الشرعي لا يوجد
ذلك لا صحة للعقاب بوجوب شيء منها عينا لان حكم العقل بوجوب شيء عينا انما يحصل عند ما يستقل
به العقل بوجوبه عينا اذ لا يعقل كونه مقدمة محضة لواجب عيني اخر من الواضح انتفاء الاول في
المقام وكذلك انتفاء الثاني لعدم معقولية كون الفرد مقدمة للطبيعة ولو سلم فليس مقدمة محضة لامكان
حصول الطبيعة في ضمن غير هذا الفرد من الافراد فلا وجه لكون الفرد واجبا عينا فضلا عما اذا لم يكن واجبا
عينا شرعيا ايضا واما الثالث وهو الوجوب التخييري الشرعي فبطلانه اوضح بحيث لا يحتاج الى اقامة
اذ المفروض ان ما صدر من المولى ليس الا امرا عينيا متعلقا بالطبيعة كلية واما الرابع وهو الوجوب التخييري
العقلي فان المراد به اما حكم العقل بنفسه كما اذا اتى او حكم الشرع بوجوب احد الافراد على الوجه التخييري
الشرعي وكلاهما باطلان اما الاول فان حكم العقل من قبل نفسه بوجوب احد الافراد اما مستند
الى كونه مما يستقل به العقل وهو مفروض الانتفاء واما الى كونه احد مقدمات الواجب العيني وهو ايضا باطل
لبطلان مقدمية الفرد للطبيعة العيني واما ثانيا فلانه ليس هنا ما يستكشف منه العقل
حكم الشرع بوجوب احد الافراد تخييرا سوى ايجابه الطبيعة المطلقة ولا دلالة فيه على ذلك لوضوح ان الوجوه
فلا يتصف الفرد بالوجوب بوجه من الوجوه نعم اذا تحقق الفرد في الخارج يصدق عليه الطبيعة فيحصل
الامتثال حينئذ وجوده فقط فيه ما يلزم في المقام كون الفرد الجامع متصفا بالحرمة ومصداقا للواجب
كونه واجبا وحراما فان قلت ان الكلي وصف ثبت للطبيعة فلا يمكن ثبوته لمصاديقها ايضا ضرورة

العقل بان م

ان الحلاوة الثابتة لبعض ما ثبتت لمصاديقها بخبر ذلك من الاوصاف الثابتة للطبيعة قلت لا نسلم ذلك
على الاطلاق جزئية ان الطبيعة وهو عينها ثابتة لطبيعة الجوهر والحال مع انها لا تستلزم المصاديق
فعلى الطلب والوجوب ايضا من هذا القبيل من جهة قطعا على حرف الفاء من ان الوصف الثابت للطبيعة
هو الوجوب الذي وعدم اتصاف المصاديق به فلا يكيف بدعى كونه من قبل الحلاوة الثابتة لمسكر الخمر
فان قلت ان الفعل وان لم يحكم باتصاف المصاديق بالوجوب لكنه يحكم عليها بدوامها بكون الافراد
ما دوامها كون المكلف مجزيا في الامتثال بما يريده من الافراد فيلزم كون الفرد الجامع مع دوامه
واجبا ممنوعة وهو الجامع قلت لان حكم الفعل بذلك دعوى الكرامة ممنوعة لم يحكم الفعل
على المصاديق وصف لا يكيف بان الطبيعة تحصل عند تحقق اصل المصاديق وان الامتثال بالطبيعة
المطلوبة حينما تحقق بايجاد واحدها وان الافراد متساوية في ذلك فيتخيل من ذلك ان الحكم بثبوت
الاول التكليف الشرعي والحال انه ليس كذلك لا يناسب ان مثل ذلك لا يناسب من الفرد الجامع مع الامتثال
اصلا وذلك مع الحرمة فقط فان قلت حكم الفعل بالاول التكليف في المصاديق الباقية لا يمكن انكاره
فكيف يمنع حكمه قلت نعم ولكنه ليس اذنا مخصوصا من الامر المتعلق بالطبيعة وانما هو الاول الشرعي الذي
كان ثابتا له مع قطع النظر عن الامر بالطبيعة وهو الاول المتعلق بالفرد الاخر فان قلت انك
من القسمين اذا اخرجت متعلق امر من الشارع بالطبيعة فعلى الاحتمال ان عقوبة بترك ما يجب
فرد من الافراد تخيير التكليف يمكن اتصاف الفرد بالوجوب التخييري قلت نعم ولكن ذلك التزام بامتثال
الامر المتعلق بالطبيعة الجامع حينما من جهة ما ذكرنا انما من الحكم التصديقي الوصفي فان قلت ادام يمكن
الفرد متصفا بالوجوب بوجه من الوجوه المذكورة فاسقاط الامتثال من ارادة متصف الفرد بالتخييري
من عبارة عن مطابقة الفعل للامر المفروض انه تحقق به امر على ما ذكرت قلت ان صدق الطبيعة
المامور بها وانطباقها على الفرد كاف في الصحة ولا حاجة الى اخر وهو خبر الامر المتعلق بالطبيعة
او الصدق على الفرد انه مطابق للطبيعة المامور بها ولا يشترط في تحقق الامتثال بفعل متعلق الامر

بوجه

بوجه لكن به تحقق الامر بالصدق على ذلك الفعل في الخارجية ما يمكن ان يلزم الجواب عن ذلك بوجوه منها
انا نقول بان القائل ان الطبيعة الكلية التي تتعلق بها الامر عين الافراد الموجودة في الخارج الا انها
اتصفت بها بعض لوازم الوجود من الامور الشخصية اما فلا بد من اتصاف الفرد بها متصف به الطبيعة
من المطلوبية والمبغوضية وغير ذلك ودعوى انه لا يلزم ثبوت ما يتصف به الطبيعة للافراد حالا من اجل
صدق ذلك لو كانت الطبيعة امرا مغايرا للافراد في الخارج حقيقيا فيقال به لكنه لا يتصور
وذلك لتحقق مثل الكلية والنوعية والجزئية في غير محله لان الاحكام الواقعية للطبيعة
بشرط اعتبارها سواء كان الوجود الخارجي او بشرط وجودها في الذهن ولذا يقع على الصورة الكلية
المشتركة من الجوهر انه جنس ولا يقع على الصورة الشخصية وبعبارة اخرى ان تلك الاوصاف عارضة
للطبيعة في لحاظ اعتبارها طبيعة من الطبائع ومن هذا الاعتبار امر وجودها في الخارج فالطلب
الامور التي لا يتعلق اتصاف الطبيعة به في الواقع في ذلك اللحاظ وان امر من قبيل السواد والبياض
لطبائع من حيث الوجود كما انه يوجد الطبيعة ايضا او اسود الكل يوجد عليها بالامتناع ان الطلب
يتعلق بها بعد وجودها فالطلب اذا تعلق الطبيعة على نحو الاطلاق يلزم منه ثبوته للافراد بحكم العقل
فلا يجوز تعلق الامر بالطبيعة الجزئية موجودة بعض المصاديق على نحو الاطلاق فان قلت ان
اللازم من ذلك كون جميع الافراد واجبا عينيا ان اوجبت سريان وجوب الطبيعة الى كل فرد من افراد
الفرد الماتي به ان اوجبت سريانه الى خصوص ذلك الفرد والاول مستلزم لكون الطبيعة تكليف
وايجابات كثيرة على وجه العينية وانما مستلزم لعدم اجزاء فرد اخر عنه لو فعله وكلا الامرين
قلت ان ما يفيض بطلانه الضرورة كون الافراد بجميعها او خصوص الفرد الماتي به واجبا على نسبة
بحيث لا يسقط التكليف حتى يأتي بالافراد بايجاد واحد منها ولكن الظاهر لا يترتب واما عدم ان الفرد
نفس الطبيعة المطلوبة التي يقال لها الواجب العيني وان كل واحد فرد وجد ذلك الواجب فالفرد
هو الواجب العيني بهذا المعنى ولا يلزم حينئذ من المحذورين وقدم اطلاق الواجب العيني على الافراد
من جهة ظهوره في المعنى الاول وقد مرت الاشارة الى ذلك الاشكال وجوابه في المقدمات من المجمع

التكليف م

وان شئت قلت ان الاولى ودوام التخيير والحكم به بعض بعد ملاحظة اطلاق الامر فانه يستكشف من اطلاقه
ان المطلوب وجود تلك الطبيعة فكيف كان وبعد ملاحظة ان الطبيعة تتكثر بوجود افرادها يحكم بان كل واحد من
تلك الوجودات مطلوب لا مرجح كما في الادلة وقد عرفت سابقا ان الفرد هو الطبيعة الموجودة فهو واجب تخييرا
ولكن التحقيق ما ذكرنا اولا من ان هناك الارادة واحدة واردة على نفس تلك الطبيعة من دون
اشتراط بشيء من المشخصات المتحدة معها في الوجود والا فاذا اخذت الطبيعة من حيث انها طبيعة
واحدة لم يشترط معها شيء آخر فيكون الطبيعة انها واجبة حيث يمنع ان لا يجوز عن غيرها من الطبايع ولا يجوز
شركاء بالمرة واذا اخذت الوجودات تلك الطبيعة يقال انها ان تلك الوجودات انما واجبات تخييرية
بمعنى ان كل واحد منها كاف في حصول الامتثال لكونه نفس الواجب اي الطبيعة فالمكلف الطبيعة بالوجوب
العيني انما هو من حيث ملاحظة عنوان الطبايع والمصداق بالوجوب التخييري من حيث ملاحظة
انها متكثر الوجود والمطلوب احد تلك الوجودات كما هو الحال في كفارة شهر رمضان فانها واجبة حينئذ
والحاصل ثبت امران من نفس الكفارة الواجبة تخييرية من التحقيق ان جميع الواجبات التخييرية تتراجع
عينية في الواقع بمعنى انها افراد لامر هو قدر مشترك بينها وهو المتصف بالمطلوبية والمحبوبية على وجه العينية
الا ان الشارع بخصوص الافراد بتخيير المكلف لموضوعية ذلك الامر المشترك وان شئت توضيح
الحال فانظر الى حال الاطباء فانهم اذا لاحظوا امرا بعضا وعرضوا امرضه فان رأوا في مزاجه ان يتعلق
التبريد نافع له بامرونه بالتبريد وان رأوا في مزاجه ان الحار نافع هو التبريد على وجه خاص وقدر مخصوص
بحيث لا يكون بيان ذلك الوجه للمريض بامرونه بالدواء الذي يترتب عليه التبريد على الوجه المقصود
فانكان متعددا امرونه بها على وجه التخيير مع ان الواجب العيني هو الوجه المقصود من ذلك فقضية الاصل
فان الامر بالشيء وعلى وجه التخيير لا بد ان يكون في الواقع من الاخر من فالواجب في الحقيقة انما هو ما
يترتب عليه ذلك الغرض وهو واجب عيني وبالجملة اذا كان شيء من مزاج وجه انما يترتب ان يعلق
الطبيعة بطلب ايجادها في الخارج وان ما يوجد في الخارج لا بد من كونه مطلوبا ولا ذلك يترتب الاصل على
ايجاد فرد من افراد تحصيل الامتثال وقد عرفت ان الامتثال حاصل بمجرد الصدق فالامتثال اذ



الامتثال هو يحصل بالتعلق به الامر وانما نهما اما لو سلمنا عدم الملازمة بين وجوب الطبيعة ووجوب الفرد وعدم
وقلنا بان الفرض يحكم حكما وضعيا بصدق بان الطبيعة تحصل في الخارج بحصول الفرد وان الامتثال بها
تحصيل بايجاد فرد منها نقول ان الفرض بعد ملاحظة تعلق الطلب بالطبيعة على نحو الاطلاق وان الطبيعة
تتحقق بتحقق فرد منها بحكم كما تطلب بكون الافراد ما ذوات من حيث الشرع وان طلب الطبيعة على الاطلاق
ملازم للاذن في الافراد ولكن وعليه ايضا يلزم المحال ووجه ان حكمه بتلك الافراد من جهة حكم الشرع بانها
العنوان الاخر المصداق مع الطبيعة الواجبة بالعلة مضرة ان ذلك الحكم حاصل عند الفعل بعد ملاحظة المصداق
المذكور بين وان لم يفرض من الشرع حكم آخر بعنوان الاخر وثانيا ان الفعل لا يتعلق بالحكم بالمنع
اجتماع الضدين بين ما كان الاجتماع في شيء واحد شخصي باعتبار جهة واحدة وبين ما كان الاجتماع باعتبار
الجهتين بان يكون مصداق الطبيعتين متغايرتين معنونا ويكون لكل واحد منهما فعلا لاحد الضدين باعتبار
آخر ان اتفق في الاستحالة بين ما كان الضدين من الاوصاف العارضة للاشخاص اولا وبالذات كالسواد
والبياض حيث انهما يوجدان بحسب وجوده وجود الجسم الخارجي وبين ما كان الضدين من اوصاف الطبيعة اولا
وبالذات ولا شيء من ما يجتمع الضدان كما اشار اليه الفاضل الشارح في التعليقة على المعالم حيث قال
لا يخفى ان التعلق التكليف بالطبيعة لا يشترط شيء كما هو التحقيق او بالفرد الخارجي كما هو رأي البعض الاصوليين
لا يتفاوت الامر في نظم الاول عند التعلق التكليفين المتضادين كالامر والنهي كما سيجيء بيانه
الا الفرد الواحد كما سيجيء بيانه لا التحقيق الواحد الطبيعة لا يشترط شيء فلا ينفع في الجواب منع تعلق
التكليف بالفرد ايضا وسر في ذلك ما ذكرنا اولا من ان الطبيعة في الفرد في الوجود ودر الوجوب ان ما ذكره من
جواز كون الفعل الواحد فيه وصداق الحسن اذا تضاد الواقع بين الحسن والقبح حسن بالتضاد
الواقع بين الوجوب والحرمة فلا بد من التزام ذلك مع انه بديهي البطلان اذ لا يمكن كون الفعل الواحد
الخارجي قبيحا وحسنا نعم يجوز اجتماع جهتي الحسن والقبح لا يثبت قبح الحسن والقبح به فعلا ولا يجب ان
يلتزم الخصم بذلك فان ذلك ليس بعيد عن تجويز ذلك فلا ان يقول ان الفعل قبيح لو صداق
الحسن وبها هو رابع بالابطال المدعى بالنقض وهو ان احدهما وهو ان الامر الوجوب تحصيل الحاصل

الامتثال والامر عند الامر الوجوب الطبيعة وتلك حيث طبيعة فحصل منها عموم من وجه وبيان العموم والخصوص كما
في امتثال الخياطة الذي تقدم في المقام الاول وفي تنبيهات حكم الشرع به لا مثل ابن ادريس الكراهة والمستحبة
لا يلزم حصول الامتثال مع حرارة الكراهة فيها عند اتيان المكلف بها والجواب عنها قد سبق في المقام
الاول فلا نعيده والمقام الثاني في بيان الحق في التحرير ثلاث من التحريرات المتقدمة محل النزاع والحوالة
في سقوط التكليف المتعلق بالطبيعة باتيان الفرد المحرم بحصول الامر وسقوط التكليف بمطلق الامر لا مطلق
او بعضهن ان كانت الطبيعة الواجبة من العبادات دون ما كانت من التوصليات يسقط على ان في
الاول وجوه ويمكن القول بصحة في الاول والاخيرة الاول فقد ارتضاه بعض في الفرق بين والاخير فقد ارتضاه بعض
ثالث بحيث وجوه من ان حرمين ولم ترى من العلماء من يقول بالوجه الثاني ويمكن التمسك بقول الاول بوجوه
الاول ان الظاهر من اطلاق الامر يقتضي الفور ان الامر متغير بين امرين متعلق طبيعة المطلق
متعلق خصوصه الا بايجاد الخارج بمعنى ان الظاهر من امره عند الاطلاق ان الغرض الذي دعاه الى الامر
انما هو شيء يترتب على وجود الطبيعة كيفما وجدت خارجة ان كان خصوصه يترتب على وجوده على كونه قائم
بفرد خاص فاذا حصلت الطبيعة في الخارج ولو على الوجه المحرم لا يبقى سقوط الطلب لحصول الغرض الذي هو الامر
الى طلب الطبيعة فان قلت ان التمسك في المقام انما هو بعد البناء على الاطلاق في المطلق ان يعين
كاشرة المقيدات وبعد البناء وجعله لا وجه لاطلاق الكلام بل طلب الاطلاق متعلق بالطبيعة المقيدة فلا
يبقى على اطلاقه حتى يحكم بحصول الغرض عند ايجادها على الوجه المحرم قلت ان التقييد قد يكون لاصل عدم
وجود المقتضي في بعض الافراد الطبيعة مع قابلية تلك الافراد متعلق الامر والطلب بها لو كان المقتضي موجودا
فيها كما لو قرئت ان الطهارة صفة لا تحصل بالماء والكبريت مثلا فان الامر بنفس اذا كان واجبة
لا الامر بحصول الطهارة فالتقييد امره وطلبه بغير الماء والكبريت لعدم وجود المقتضي فيه وشك في التقييد لا يكون
الا بالتفات الى عدم العلم بالمقتضيات الواقعية في الامور الشرعية ولا يحكم بحصول الغرض في مثل هذا
التقييد اذا اوجد الطبيعة على غير الوجه الذي تعلق به الطلب وقد يكون التقييد من جهة عدم قابلية بعض
الافراد متعلق الطلب به لعموم الطلب حتى ذلك الحال المقتضي من وجود فيه وجوه يعرف حسب اختلاف

ان

ان يكون ذلك بعض الذي لا يتعلق الطلب متصفا بالجهة الراجحة الى من من مبادي الارادة التكليفية
الا ان الارادة في صورة عدم شمولها له لا لازم الى عدم التكليف بسبب الاختصاص او اضطرار اذا كانت
كانت مسببة لارادة الواقعية عن المقتضي في جميع الافراد الوجودية التي هي من الامر الى طلب الطبيعة الا انها
لا تتعلق بها الطلب ان كان الامر راجع بوجودها ورجحانه مزاحمة الى لا مطلق توجيه الارادة التكليفية
كما اذا كان الطلب كما بناء بحيث مقدمة الواجب وهذا الفرض اذا صار الواجبان الموسعان
مضيقين مع كون احدهما اهم او غير الاهم محبوب وان لم يكن مطلوبا عند معارضته مع الاهم وفي بعضهما
ان يكون ذلك البعض متصفا بالمبغوضية الصرفة ايضا كالافراد المحرمة لطبيعة فانها مع كونها غير
مطلوب وغير مرادة لا تكون محبوبة ايضا فان كان التقييد لاجل عدم وجود المقتضي وهو القسم الاول لا يمنع
الحكم بالسقوط باتيان الطبيعة على غير الوجه المطلوب لعدم حصول الغرض مع ذلك واما اذا كان التقييد لاجل عدم
القابلية ووجود المانع عن الطلب فيحكم بالسقوط لان التقييد في انما هو من اجل اتصاف الافراد بالمانع
الارادة فانها لا تكون عدم ترتب الغرض على وجودها فان المفروض ان جميع الافراد مشتركة في ذلك الا ان
بعضها حالا لا يمكن طلبها من اجل تصور الطلب حتى الشمول له محبوبا لان كان القسم الاول من ان ما او
مبغوضا كما في المثال فيتبين ان تقييد الامر بالمعنى لاجل استحالة الاجتماع فعند الغرض عدم السقوط
لو اتى المكلف بالفرد الجامع لان الظاهر من اطلاق الامر ان الغرض مترتب على متعلق وجود الطبيعة و
ان كان الطلب متصفا بوجودها الخاص فالغرض الجامع من المطلق فان قلت من اين يعلم ان التقييد في موارد
اجتماع الوجوب والحرمة من القسم الاخير دون القسم الاول مع كون التقييد في بعض الموضعين قلت ان
اطلاق الامر يدل على ذلك اذ لو كان الغرض مترتبا على خصوص المقيد بسبب الخصوص فلم يتصف
بحق القابلية المطلقة فما من صار الى حصل انه اذا علم ان الغرض المتعلق بعض افراد الطبيعة انما هو الطلب
عدم وجود المقتضي للطلب فيه وعدم ترتب الاثر المقصود عليه لا يسقط التكليف باتيان الفرد الجامع
واما اذا علم انه لاجل امتناع تعلق الطلب بالمانع من تعلقه به كان يكون طلبه منجزا كما في القسم الاول
من الشك في ان يكون مقدمة شرعا كما في القسم الثاني فانه من سقوط التكليف بحصول الغرض الذي هو الطلب

على الطلب وإذا لم يعلم شيء منها فمقتضى الإطلاق هو الحكم بالسقوط إلا أن يكون هناك أمر آخر يقتضي
وجوبه على ذلك كما يوجد ذلك من الأمثلة العرفية كما ذكرنا ما يقال من مثال الخياطة وغيرها فإنهم يحكمون
في سقوط الطلب فيما إذا ترك حكم الشيء بذلك في بعض الموارد وهنا العبادات المكروهة إذا بعد الحكم بامتناع
كونها مطلوبة بعض الترك كما عرفت في المقام الأول وبامتناع حصول الامتثال بها كما بينا في المقام
الثاني لا يلزم القول بكونها سقطت بالتكليف إذ لا امتناع في ذلك عقلا ونقلا لهم إلا أن يقال
كون تلك العبادات مأمورا بها محرما مما لم يثبت بعد من التحقيق عدم تحقق الأمر بها كما سيتضح في مقام إنكار
لها وهنا العبادات المرسلة التي تقع في زمان الواجبات المضيقة فإن الظاهر من الأدلة أنهم لا يحكمون
ببقاء تلك العبادات في الذمة مع أن الأمر بالشيء مستلزم للنهي عن ضده الخاص فلا سقوط إلا بالتكليف
بإتيان المؤدى الحرام لما كان وجه سقوط تلك التكاليف وفراغ الذمة عنها بعد الحكم بامتناع اجتماع الأمر
والنهي وحصول الامتثال معا بإتيان المؤدى الحرام كما هو المعروف بين العلماء إلا أن يمنع سقوط تلك
التكاليف إذا كانت من الواجبات المضيقة إذ يمنع من استلزام الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص
مطلقا بترك الضد المضيق الآخر ولكنه أيضا غير نافع لأن الأمر بالشيء إذا لم يستلزم النهي عن ضده إلا
عدم الأمر بالحقيقة بها في رد الإيراد بدل الأمر إذ صح مع النهي أيضا لا يستحق إلا الإثم إلا أن
يقال بالفرق من جهة إمكان قصد التقرب بها إذا كان عدم تعلق الأمر بها مانع شرعي كونها مكروهة
وغير قربية بقطع كونها أمرا مجهولا مرجوحا دون ما إذا كان لا من تعلق النهي بها كونها مسقوطة فإنه لا
يمكن قصد التقرب والقول الثاني في سقوط في الواجبات المتوسطة ما مر أنفا القول الأول منافاة الأمر
الإجماع إذ لا خلاف فيه وعلى عدم السقوط في المضيقات بأن يقال ثبت اشتراط قصد القربة فيها بأن الأمر
المقدم من العبادات والمصحح لمؤديها الطلب بالطبيعة على وجه القربة ومن الواضح أنه لا يمكن إتيان
الحرام بقصد القربة إذ لا يتحقق قصد القربة الا مع كون الفعل صادرا من المكلف مأمورا به من الوجوه
وبعد ما قلنا بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي في فعل واحد كما أوضحناه في المقام الأول يكون الفعل خاليا عن الأمر
بالمرة فلا يمكن قصد القربة وذكر كفاية الأمر المتعلق بالطبيعة لذلك ممنوع لما عرفت في المقام الثاني

فإن

كما أن ذكر كفاية قصد الدخول في ذلك بأن يكون صورة العبادة وإن لم يكن مرجحة للقرب من حيث
الجمع حالم يدل عليه أمارة وهي بما نفع إلى الجهة الوجه الأول فإن إطلاق الأمر لا يقع بعد مطلوبية الفعل
الشرعي الثابت من عدم وجود المقتضي في الواجبات المضيقة إذا جعلت لا على وجه القربة مع وجود المقتضي
ترتب الثواب على جميع ما فرض بعض القرب وأما الجواب عن الوجه الثاني فإن الأمر بالوجه لو كان ثبت
حرمته أو ليس لهم العبادات فلا يدل على سقوطها في العبادات المرسلة الواقعة في زمان المضيق بل عدم السقوط
عليه سوى فهم بالإطلاق الشرعية وحفظهم لا تقدم التكاليف بالمقيدة بالمؤقتة وأما الجواب عن الجواب
المذكور فهو جاء في توجيهها وأما عن الواجبات المرسلة الواقعة في زمان المضيق فيشكل الأمر
بالبطلان في العبادات لو لم يقم إجماع على السقوط إذ لا دخل شرعا بعد فقد والدليل به دلالة الإجماع غير معلوم
لو ثبت في مقام التحقيق لا يمكن الحكم بالسقوط فيه نقول بأنه من الموارد التي لا يشترط فيها قصد القربة
الحقيقية وأما الشرط فيه قصد الإتيان المأمور به وإن كان بالأمر بها عنه وقد تحقق بعد تمام
كون الموضع مما هو مأمور به واجب عينا وإن لزوم اجتماع الأمر والنهي والحرمة الغيرية بأن النهي عن
الموضع إنما هو من جهة الأمر بالمضيق والأمر به يترتب على حصول معصية الأمر المتعلق بالمضيق فلا نهي
عن الموضع حتى وإنما هو مأمور به فقط بمعنى أن الأمر بالمضيق مطلق والنهي عن الموضع إنما كلف ولكن
الموضع مأمور به على تقدير ترك المضيق وحصول العصيان من المكلف وقد أطال الكلام في ذلك وقد ذكرت
الأمثلة الآتية في بحث وجوب المقدمة ونحن نقول عن تصوير إمكان النهي عن ضد الخاص
الإطلاق والأمر به على فرض خاص والحق أن المسألة من المعضلات الواجبة على الأدلة أن عدم
على عدم جواز اجتماع الأمر والنهي وعدم إمكان قصد القربة بالمؤدى الحرام وفي نية ما يمكن أن يقال في المقام
الاسقاط على مذهب بالفرض لا حظ كون الشيء واجبا بقيد بالإمكان ممكنا في حقه لكون الاسقاط
على خلاف الأصل كما عرفت سابقا فإن لم يقم دليل على الاسقاط لا يحكم به بعد ثبوت التقييد به بخلاف
التوسطيات فإنه لا يجتمع إلا دليل على الاسقاط وإنه الإجماع وحيث أن فرض عن الكلام في المسألة مبنى
التنبيه على مطالب مهمة مناسبة للمسألة وقد وردت الأسئلة في البعض بالسؤال المكلف به

الاول انه قد يفصل في المسئلة بين العقد والوقف فيجوز هذا ولا يجوز هذا كما في الدار المغصوبة
الارث وحيث قال في مسئلة بطلان الصلوة في الدار المغصوبة في بحث مكان المصلي بعد التكلم في
مقدمة الصلوة ما هذا العقد واما الطهارة في المغصوب فان قلت ان الجواز انما هو في الصلوة وقوف في
تلك الغير حيث دفع في فصل له لكن بعيد ولا يصح والاصحت ثم قال رده ويمكن تجويز بطلان الوضوء
من جهة انه مامور بالخروج فالتشغل بجزء ذلك فصار مرتكبا لباطل وهو انما يتم لو قلنا بالنهي تبعيا
حيث هو من الخروج من مجمل المنافات ولكن ان يقال لا شك في انه مامور بالوضوء في المكان المباح
او المسئلة لا يجوز الوضوء في المكان المغصوب وهو ظاهر في المعنوم حرفا ولفظا من مثل هذا الكلام فلم الحكم
بالوضوء والبطلان لانه لم يات بما مامور به حرفا فيتم العقل يجوز لو صرح بانه لو فعلت في المكان
المغصوب بعد تهيئة عينه وحرقت بما فعلت ومثله بين القول في كثير من العبادات في بعض
المعاملات والمناكحات ثم ما افاده قدس سره وموضع الاستشكال من كلامه هو قوله ثم العقل يجوز
الصحة بعد قوله لانه لم يات بما مامور به حرفا ولكنه غير مرتكب في التفصيل من ظاهره كما يظهر بعد بيان وقد
سبق ذلك في الطباطبائي في ره وام لو جعلت ثم في مؤلفاته ولعله سمع من شفاهه كيف كان هو
من الوهن بكان وتوضيح الكلام في ذلك ان التفصيل بين العقل والوقف لا وجه له بينة الا
شيء من الجوابين اثنين المقدمة اما الاول فلان الكلام فيه اما هو في امكان اجتماع الارادتين
في شيء واحد من جهتين وقد عرفت ان العقل فيه الحكم بالامتناع واما مع ان الكلام فيه انما هو
في امر عقلي ولا مدخل لمراجعة العرف فيه الا على استشكال في حكم العقل واما ثانيا فلان
تطابق العقل والعرف في الحكم بالسقاط التكليف في الفرد المحرم المجمع بين العنوانين ودعوى ان العقل يحكم
بالاسقاط دون العرف لا يناسب وقوعه الضرورة من العرف يحكم بالاسقاط مع حكمهم بالامتناع
في الجواز ان قلت ولذا قلت بالاسقاط مع قطع بالامتناع في ذلك الجواز والطلب هذا التفصيل بين ما نظر الى
الجواز الاول واثبات عدم حجية لهما اذ ليس الكلام فيما يرجع فيه الى العرف واما ما نظر الى
الجواز الثاني فان الكلام فيه في التزام التعبد في احد من الارادتين المتعلقين بالطبيعتين وعدم جعل

بحيث

تحيل التفصيل فيه الا ان الدليل العقلي الذي في سر الجواز دل على بقاء ثبوت حكم اطلاقها فيكون الاستدلال المتعلق
على ارجحية التفصيل الجواز والمراجعة الى العرف بملاحظة انهم يحكمون في شيء بتقييد احدهما بالاخر
يقتضي الامتناع فيجمع بينهما بهذا التفصيل وكيف واضح الضعف ولان الجواز هذا التفصيل في هذا الجواز اما
اثبات العرف بين العقل والعرف في الحكم مع اتحاد الموضوع في الحكمين بان يدعى ان العقل يحكم بالجواز
على تقدير كون متعلق الارادتين هو الطبيعة وان العرف يحكم بالامتناع على ذلك التقدير او اثبات
الفرق بينهما في تشخيص الموضوع مع اتحاد الحكم بان يدعى ان العقل والعرف متطابقان في الحكم بالامتناع
على تقدير تعلقهما بالافراد الخارجية وبالجواز على تقدير تعلقهما بنفس الطبيعة المطلقة الا ان الفرق
العرف يعتبرون من الارادتين المتعلقتين بالافراد ولذا يحكمون بتقييد احدهما بالاخر
لكن العقل لا يعتبر بل يتعلقهما بنفس الطبيعة المطلقة الجامعة في الوجود الخارجي فيحكم بعدم التنافي
اما الاول فواضح في العرف ثم العقل وفيه يحكمون على خلاف بالتفصيل الصحيح والاول باطل
بالتفصيل الى بدعى ذلك اذ لا معنى لدعوى حكم العرف على الخلاف بعد حكم العقل بشيء مع انه بعد تحقق
الارادتين المتعلقتين في مورد الاجتماع بتوسط الفقه او العرف لا يبقى الرجوع الى العرف في جواز
الامتناع وعدمه اذ ليس ذلك مما يراجع فيه الى العرف من حيث انهم اهل العرف بل من حيث انهم
من حيث انهم عقلاء لا مستند في هذا الجواز في العقول وبعد موافقة حكم العقل تفصيل لا حاجة الى
مراجعتهم ولو فرض مراجعة لا منع الحكم بالتفصيل مع كون اهل العقول على خلافه الا بعد تخطئتهم
بعد تخطئتهم لا منع للاخذ وبمقتضاهم فالقول بان العرف حاكم بالتفصيل مع فهمهم تعلق الارادتين المتنافيتين
بالطبيعة الكلية واعتقادهم تعدد متعلق الارادتين بتعدد الفرد الذهني بتعدد الفرد في ذهنه لا يحكم بالتفصيل
له لان فهم التفصيل موقوف على فهم التعارض والتعارض اثر العرف بالفرد وقد فرض عدم حكم العقل
بالتعارض وبالجملة لا منع لحكومة العرف في قبال العقل في غير ما هو من قبيل المستشكل في المطلب من
الالفاظ واما منع الشق الاول من التفصيل وهو حكم العقل بالجواز كما بينه واثبات
فلانه ليس تفصيلا في المسئلة اذ العرف ايضا مطابق للعقل في الموضوع الذي يحكم فيه العرف بالامتناع

فلا حقيقة حكم العقل بالنسبة الى موضوع آخر وحمل ذلك تفصيل لا يليق به واستفاد من الخطابات الشرعية الموضوعة
اما الموضوع الذي يحكم به العقل بالجواز او الموضوع الذي يحكم به العرف بالامتناع وهي المقدمتين لا وجه
لتفصيل العرف من انطباق عنوانها بعد الجواز الموضوع هذا اشتغالا بالمنع حكم العقل بالجواز في الموضوع
الذي يوجد احكامه به فيما حققناه واما ثالث فلان دعوى فهم العرف تعلق الامر بالاقرار وحكمه
بالتعارض في التقييد بعد الاعتراف بان موضوعه طلب الهيئة وانه لا يستحيل فعلا اجتماعه مع طلب ترك
طبيعة الحيل متحدة معه في الوجود كما يراه الجواز لا غير لان وجه اختلاف المعنى المعلوم في العرف
اما حصول التعلق في العرف العام او القرينة او الاعتراف والاول معلوم العدم اذ مع الامر بين متعلقه
في عدم حصول التعلق في هيئة الامر وانتهى مع ان الاصل الفقهي يقتضيه ولك ثانيا اذ قد عرفت سابقا
ان الطبائع موجودة في الخارج ويمكن ايجادها بخصوصها بقصد العرف بعنوان حقيقة مزدوجة اما لا يجد
في العقل بالتعلق بان المستفاد من قول الشارع صل مثلا الموضوع في الصلوة طلب طبيعة الصلوة طلب العود فقط
وعن الى حرمة عن حقيقة وسلبها ثالث فان دعوى الاعتراف لا يجزيه عن طبيعة ان هذا التفصيل
لا ارتباط له فما تحقق ان الفهم العرف حصول التعارض بين الامر والنهي وحكمهم بالتقييد اولا ثالث بعد ان امتنع
فعلا كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه ومن هنا يظهر ان ما ذهب اليه بعض المجوزين لا اجتماع من دلالة
النهي على الفساد في المسئلة الاتية فقط المفهم العرف الحقيقي ضرورة انه لا وجه لفهمهم ذلك على تقدير
جواز الاجتماع فعلا وان كان دعوى ذلك فيه لا يخرج عن وجه اذ المفروض تعلق النهي بنفس التعلق بالامر
لكن بقيد الفساد وذلك قابل لان يكون سببا لفهم العرف وان قلنا بجواز الاجتماع في مسئلتنا
هذه ولذا قال بدلالة النهي على الفساد وعرفا في تلك المسئلة من يقول بالجواز في هذه المسئلة فعلا
وعرفا ولكن الحق ان الفهم بتقييد انما هو لا على ما هو مركوز في العقول من الامتناع ثم انه يظهر مما ذكرنا
اشكال آخر على جواز الاجتماع وهو انهم على ما قيل متفقون في مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق فما
كان متعلق الامر والنهي فيه عنوانا واحدا مستعقبا لطبيعتين بينهما عموم من وجه حصل التعارض
بينهما ولزم الترجيح وتقييد احدهما بالاخر وذلك منافي لمذهبهم كما لا يخفى فتقتضي الجمع بين كلامهم في

المسئلتين

في مسئلتنا هذه وانتفاء هذا التفصيل بين ما كان الامر والنهي متعلقين بطبيعتين يكون النسبة بينهما عموما من
وجه وبين ما كان متعلقين بطبيعة واحدة متعلقة بشخصين يكون النسبة بينهما عموما من وجه مع ان العقل هذا
التفصيل من اصل الجوازين وقد يذب ذلك الاشكال بان العرف في مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق وفي
اشرب وافعل الضرب وغير ذلك مما تعلق الطلب فيه بطبيعة متعلقة بعين من الاعيان الخارجية
يحكم بكون المطلوب هو الاشخاص الخارجية لا جل وجود القرينة في المقام وان لم يحكم به في مثل صل وتوضأ
وغير ذلك مما تعلق الامر فيه بطبيعة غير متعلقة بالاعيان الخارجية والسر في ان الامر في مثل قوله صل
متعلق بالصلوة هي طبيعة مطلقة والنهي في قوله لا تغصب ايضا متعلق بالغصب وهي طبيعة مطلقة و
الفرق بين تلك الطبيعتين ذاتي بمعنى ان كلا منهما بذاته يتميز عن الاخر من دون حاجة الى اعتبار
او اضافة اليه بخلاف الامر والنهي في مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق فان الامر تعلق بالاكرام بقيد
كونه متعلقا بالعالم والنهي تعلق به بقيد كونه متعلقا بالفاسق وحيث ان متعلقهما شيء واحد
بحسب الطبيعة الحيثية وهي الاكرام وتمايزه العنوان الماموريه والمنهي عنه فيهما انما هو من جهة اخذ الاكرام
مضافا الى العالم والفاسق الذي هما من الامور الموجودة في الخارج على سبيل التشخص وبين فقد يحكم عرف
الامر والنهي الى الاشخاص الخارجية بان يكون قوله اكرم العالم ثابت موضوعه في اكرام الاشخاص الموجودة
ولا تكرم الفاسق ثابت الموضوعية لكون الاكرام الذي هو متعلق الامر في الامور الحقيقية الاعيان الخارجية
او الاوصاف بالذات لا باعتبار شيوعها لمصاديقها اولا ولافرادها ثانيا كما هو الحال في الاحكام الشرعية بالنسبة
الى الافراد الخارجية حيث ان الوجوب لا يحق لمعلوم الصلوة اولا والمصلوة الخارجية ثانيا والسر فيه ان
الاكرام مثل السواد وغيره من الامور المعروضة للذوات الخارجية التي هي في الوجود وحدة ايضا
هذا التقدير يلزم امتناع الوجوب والحرمة في شخص الاكرام المتعلق بالعالم الفاسق فلا بد من التقييد و
بعبارة اخرى كون متعلق الامر والنهي طبيعة واحدة بحسب الماهية قرينة في العرف على ان المراد من الامر
والنهي هو افراد تلك الطبيعة لان العرف بين العنوان الماموريه والمنهي عنه انما هو باعتبار الخارجية
الى المتعلق لان الطبيعة الماموريه والمنهي عنها مع قطع النظر عن خصوصيتها متحدة في الماهية فلا يمكن توجه

الامر والنهي المهملين بحيث يرى عند ملاحظة الامر فقط وبعد ملاحظتها لا يرى وجه الارادة الا الافراد على
وجه يكون افراد العام متعلقا للحكم ابتداء لان الاكرام المتعلق بطبيعة العالم وان تعلق بافراد العالم
اولا وبالذات فتعلق الامر على نحو متعلق بالاعيان قرينة على ان المراد هو البعض الذي يرى المتعلق بالفرد الخاص
فلا يرى التقييد لان البعض الذي يرى المتعلق بالفرد الذي لا يكون اعتباره متعددا ضرورة ان اكرام زيد العالم
الفاسق بعض واحد متعلق بذات واحدة وان تعدد بالاضافة اعتبار انه اكرام عالم واكرام فاسق
واكرام رجل وهكذا وذلك المقدار لا يكفي في جواز الاجتماع بخلاف مثل الصلوة والغصب فان الصلوة في
مكان بدون اذن مالكه صلوة وغصب وما طبق ان لا يرتفعان بالنظر الى ذاتهما ولذا قيل انه مع وجود
جهتين فان على طريق اللطف ولا يلزم في اكرام زيد انه اكرام عالم واكرام فاسق ولا يكفي في جواز
من عصيانه الا الاشتراك في ان وجود قرينة ذلك لعدم الفرق من حيث ان المتعلق للامر هو الطبيعة
المتعلق بالاعيان الخارجية لا يوجب كون المراد من ذلك المتعلق هو الافراد لا الطبيعة ومن الاكرام
الرجل العالم الفاسق الظاهر من اتحاد الحركة الواحدة الصادق عليها العنوانان في مثل صلى ولا تغصب او اكرم
ولا تغصب ومجرد اتحاد العنوانين في مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق واتحادهما في مثل صل ولا تغصب او اكرم ولا
تغصب لا يوجب الحكم بالتعارض والتعبد في الاول دون الثاني لما عرفت من ان المقصود فيه الصلوة اذا الاضافة
موجبة لتنويعه الى نوعين كما هو الحال في السجود والسلام والسجود للشمس والحاصل ان ذلك كله يتفق تحت اول
ويمكن ان يوجه فهم التعارض في مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق بوجه اخر بان يقال ان السر في ذلك انه اذا
كان الامر والنهي من قبيل صل ولا تغصب فيعرف الذهن الى الطبيعة لان المامور به او المنهي عنه ليس
منحصرا عند المخاطب وانما هو معدوم بين الامر والنهي فيعد مثل في الذهن سواء الطبيعة من حيث هي بخلاف ما اذا
كان من قبيل اكرم العالم او لا تكرم الفاسق فان العالم والفاسق افراده موجودة بطرف الخارج فيتعرف
الذهن الى تلك الافراد فعلا ويقع التعارض فيه ويكون التعبد بالتخيير لكن لا يخفى ما فيه ويمكن ايضا ان
يقال بان الظاهر من قوله اكرم العالم وجوب اكرام جميع العلماء ومن قوله لا تكرم الفاسق حرمة اكرام جميع الفساق
فيؤول الامر الى اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد وهو لا يقع اختياره وذلك ايضا لا يسلم عن الاشكال اذا

كان

كان الامر بالصلوة والاطلاق كقوله اكرم عالما فانه يتحقق ان عدم التعارض في مثله من الاثبات على انه مع
الاجتماع لعدم الفرق بين الامرين وجوه اخر الفرق لا يناسب هذا المقام التنبيه الثاني انه قد ظهر من ملاحظة
الادلة المتقدمة انه لا فرق بين كون الامرين المتعلقين بالتقييدين او غيرهما من المختلفين لوحدة المناط في
الكل والظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب في شيء من ذلك الا انه قد نسب الى صاحب الفصول القول بجواز ما
اذا كان الامر غيريا وهو ان التقييد ولكن الظاهر كما يرشد اليه ما مر من ان الاجماع بين الامر الغيري
والنهي النفسي وانما يدعى السعة في الواجبات الموصلية اذا وجدت على الوجه المحرم وهو حق لا محيص عنه كما
بينا في التحرير ان ثمرة التحريرات المتقدمة والوجه الذي استدل به على جواز الاجتماع فيما اذا
كان الامر غيريا صحيح فيما ذكرنا فانه قال في مسئلة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده ما لفظه ثم انه على
الاقتضاء وهل يقتضيه ترك الضد بعنوان الضد الاخر ما هذا اللفظ الذي يقتضيه اندراجه وجوب ملازم
الواجب الامر مطلقا على القول به انه يمكن عدم عدم من الواجبات والا لكان اللازم في تركها اذا لم
يحج على الناس في فقطع الناس انه اذا بعضها على وجه يمكن ان لا يحصل الامتثال في فيجب عليه اعادة السعي
بوجه يسع الى عدم صلاحية البعض الذي عين للامتثال ثم لا يقولون به احد ولا يخفى ظهور هذه العبارة في ان
غرضه ان يسقط التكليف في الاوامر الغيرية بايجادها موردها وهو المقدمات على الوجه المحرم من الطرق
كما ان هذا اسقاط التكليف في مطلق الواجبات الموصلية من التعبديات منها وهو كلام متين وظاهر
ظاهر في التفصيل بمسئلة اما التحرير الثالث لا التحريرين الاولين فيحتمل ولا يقبل صدور ذلك من حقه فانه
فيكف عن مثله ضرورة ان اختلاف الوجوب بالنفسية والغيرية ليس بسبب اختلاف كيفية الارادة
وانما هو بسبب اختلاف الغايات والاغراض التي بعثته على الطلب وهذا لا يوجب اختلافا في الاحكام
الثابتة بنفس الطلب والارادة والادلة المتقدمة كما دلت على امتناع اجتماع الطلب الوجوبي مع الحرمة
مطلقا فلا يفرق الفرق بين النفسي والغيري لان مناط الامتناع وهو التضاد حاصل فيهما معا وليس المناط
في الامتناع اشتراط القدرة المقربة من طريق بان المقدمات لا يشترط فيها ذلك فيجوز فيها اجتماع الامر
والنهي وكيف كان فلا دليل على الجواز في المقدمة من الادلة المتقدمة وانه على انه ولا مخالفة الصالح

في ذلك لم يذكر خلاف في صورة العكس وهو ما اذا كان الامر بشيء والنهي عن ضده جميعا من جملة ما ذكرين الجانب
الاعتبار والحصول في شيء واحد بعينه وبينهما عموم من وجه بعض تلامذتهم وحاصل مستندهم في ذلك ان مورد النهي الغير
مستقر فيما اذا كان شيء واحد مشخص ايجاد واجب يكون تركه مقدمة لفعل الواجب الآخر اي في اضداد
الواجب حيث ان تركها مقدمة لفعل الواجب ويكون الشيء ضد الواجب لا يتوقف كونه ضدا للواجب بالفعل الا
من جهة كون تركه مقدمة للواجب وهو يقتضي لوجوب تركه وهو ينافي لوجوبه فيه من جهة كون وجوبه مستلزما
لوجوبه بالضد الآخر لكونه مانعا عنه وكلا المحذورين مرفوعان اما الاول فلان الواجب من المقدمة
انما هو ما توصل بها دون ما لا يطلق عليها فالواجب هو الترك الذي يتوصل به لفعل الضد الآخر الذي هو الواجب
الاهم لا مطلق تركه فلا ينافي وجوب ذلك الترك لوجوب الفعل الذي لا يتوصل تركه بها فعل الاهم فالامر
متعلق بالمقيد بكون تركه لا يتوصل به الى الفعل الواجب الاهم والنهي متعلق بالفعل المقيد بكون تركه
يتوصل به اليه ولا يلزم من ذلك محذور اجتماع الوجوب والكراهة في شيء واحد شخصي واما الثاني فلان وجوب الضد
منافي لوجوب الضد الآخر لو كانا في مرتبة واحدة واما لو كانا من مرتبتين فلا مانع منه فيكون مطلوب الامر
اولا هو الاتيان بالاهم ولا يكون في هذه المرتبة طالب لضده بل هو طالب بتركه ضده لكونه مقدمة له ويكون مطلوبه
ثانيا هو الاتيان بغير الاهم على تقدير ترك الاهم فلا مدافعة بين وجوب الاهم ووجوب ضده لاختلاف
المرتبة بينهما وبهذا الوجه يدفع المحذور الاول ايضا لان الوجوب غير الاهم مترتب على ترك الاهم فهو
مطلوب بالفعل ح ولا يطلب تركه لاجل التوصل الى الاهم لان الامر به كان بعد حصول ترك الاهم فهو
حاصل بالاستغناء عن كل منهم ولكنا نقول حينئذ اذا تقرر على تقدير كون الشيء مطلوبا مطلقا على نحو
الاطلاق من دون اشتراطه بشرط المنافي فذلك لوجوبه مقدمة لكل مع كون ضده ايضا مطلوبا ولا
نفهم منع الترتيب المذكور على يدفع المحذور وقد اشتبه الكلام في ذلك في بحث مقدمة الواجب
فراجع ويمكن في ابطاله حكم العقل بالبداهة ان يستحيل من الحكيم ان يطلب الفعل على زمان معين
مخصوص ويمنع ذلك بامره في ذلك الزمان بفعل آخر مناف له وان علم بانه لا يفعل بامره اولا فان
عصيانه لا يوجب تجويز ذلك لم يكن كون الفعلين ذوي مصلحة مرتبة ويكون المصلحة في احدهما

اقوى

اقوى بحيث لو فاتت لم يجبره المصلحة الموجودة في الآخر ولكن اذا حصل الاقوى يحصل المصلحة الموجودة فيه
يجبر ما فاته من المصلحة الموجودة في الاضعف فيجوز للحكيم ان يقول في كل من هذين الوقت الفعل الفلاني
وان ترك الآخر ولو فعلت الآخر وتركت الفعل الفلاني لكانت حينئذ تركه ولكن تحصيل تلك المصلحة الموجودة
فيما فاتت به ولا يجوز له ان يقول افعل الفعل الفلاني وان تركت الآخر وان تركت الفعل الفلاني فافعل
الآخر في ذلك الوقت الا على مذهب الاشاعرة والا ان فعل الآخر في ذلك الوقت موجب لحصول المصلحة التي ترتب
عليه وقد عرفت سابقا ان ذلك الفعل مشكل فيما اذا كان الفعل الآخر من التعبديات الصرفة فتدبر
التنبيه الثالث قد عرفت في المقدمات ان الثمرة بين القول بالتبع الاجماعي وبين القول بالكلام
انما هو حصول التعارض بين الامر والنهي على الاول دون الثاني فعلى الثاني لا حاجة الى ملاحظة الترجيح
في المستند او دلالة اصلا وعلى الاول لا بد منه وحينئذ فيما عدا ما يتعين له فنقول اما
الترجيح بالمرجحات السندية فلا وجه له في المقام لعدم التباين الكلي بين الدليلين بل ان الامر والنهي بينهما
ان الامر والنهي بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ولا يجوز طرح شيء منهما في غير الفرد الذي مع فاقد الترجيح
بالمرجح السندي لا فائدة فيه من حيث الترجيح في المستند وحينئذ بالنسبة الى مورده دون مورد الآخر في العام من
وجه نعم تعليك ربك لا يرتفع به الفعل في الوقت كما بين ذلك في بحث التعادل والتراجيح نعم لا بد من
الترجيح بالمرجحات الدلالية ان وجدت والرجوع الى الاصول اذا لا التخيير على الخلاف فيه ان قلت
فاذا كان هناك مرجح خاص لاحدهما في خصوص مورد التعارض بان يكون ترتبه على دخول الفعل الذي مع
في الامر او النهي فلا بحث والا لم يكن ما غير الامر والنهي شيء آخر فان كان النهي احق من الامر مطلقا فيقدم
النهي فقط وان كان الامر بالعكس فبالعكس مع انه خارج عن محل الكلام وان كانا متساويين من وجه وحصل
تقدم الامر فلا يحكم بجريانه او النهي فيحكم بهما او يتوقف ويرجع الى الاصول وجوه الا ان القول
بتقدم الامر فلا يحكم بجريانه او النهي فيحكم بهما او يتوقف ويرجع الى الاصول وجوه الا ان القول
بتقدم الامر على النهي في صورة الفوات بحيث لا يفوت الفعل بالنهي ولا يفوت بالامر ولا يفوت الصلوة
لان دلالة النهي في صورة الفوات بحيث اظهر لانه كالعموم بخلاف دلالة الامر على مطلوبية بالاطلاق
ولا ريب في ان العام مقدم على المطلق لان المطلق بدل على الاطلاق لاجل السكوت في مقام البيان

والعام بيان لها ولانه لو لم يكن حصول المطلق بالعام قرينة تخصيصه لان شمول العام وضعي كشمول المطلق
وهذا هو المتعارف في العرف فانهم يعدون مثل هذا رضا مع الامر بالتخيير وان لم يعدوه رضا
مع الامر بالعين والعلة السرية ما هو المركوز في العقول من ان ما يقتضي الحكم المشتمل على المنافسة لا باحة والاستحباب
والوجوب التخيير لا يقاوم ما يقتضي الحكم المشتمل على الضيق للحرمة والوجوب بالعين ولا يحكم العقل بوجوب الاحتياط
في الشبهة المحصورة فان وجود المقتضي للاباحة في احد طرفي الشبهة مع منع الحكم بلزوم الاجتناب لاجل
عروض عنوان المقارنة عليه المقتضي لوجوب الاجتناب ولذا لا يحكم بالتعارض بين ما دل على حرمة اكل
الجزر والعين وبين ما دل على حرمة اكل مال الغير او اكل ما يضر ابدان وهذا هو الوجه في تقييد ما دل على استحباب
الزيارة واستدامة وقف الكواكب لتمتين بما دل على حرمته الغناء وادخاله فيما غير ذلك من الموارد وهذا
باب واسع في العرف يظهر من تتبع محاوراتهم ومن ان يظهر في ما قرن بعض الناس من اباحة الغناء
في مرثية الحسين عليه السلام نظرا الى ملاحظة التعارض بين ما دل على استحباب الزيارة وبين ما دل على حرمة
الغناء وترجيح الاول على الثاني في مادة التعارض وهو بناء على ما ذكره في بحث التعادل والترجيح من انه
لا بد من ترجيح احد المتعارضين المعينين فيها عموم من وجه بالمرجحات الخارجية فانهم يذكرون في ذلك البحث
ما هو مقتضى القواعد في مقام التعارض بين العامين من وجه من حيث الزامات بين من وجه مع قطع النظر عن
كون احدهما اظهر دلالة من الاخر وليس كلامهم فيه ناظرا الى نفي اثر صحيح مثل ما ذكر من المرجحات الدلالية
الا انه قد يستبعد في ترجيح النهي على الامر بوجوه اخر ضعيفة منها ان الحرمة ملكات كونها مستلزمة بالعرف
سهل من الوجوب وفيه ما لا يخفى ومنها ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة فالاخذ بالنهي دون الامر
اولى وفيه اولا انه يمنع كون المصلحة في ترك الحرام دفع الضرر المفسدة فقط بل الواجب جلب المنفعة والمصلحة
اذ لو كان كذلك لزم كون المعصية الصغيرة بفعل الحرام اجرى في انه من ترك اعظم الواجبات فان في الاول
ازالة المفسدة وفي الثاني تفويت المنفعة وهو كما ترى وثانيا انا نمنع الاولوية ولو سلمنا فنقول اذا كان
المفسدة والمصلحة متساويتين ومن ان يعلم تساويهما فنقول ان اولوية دفع المفسدة على جلب المنفعة
انما تمنع اذا ثبت حرمة شيء او وجوبه على الشبهة احدهما بالاضافة مع المكلف الاخر كما اذا فعلهما

بحيث

بحيث لا يمكنه التفكيك فانه يحكم بانه مثل ذلك يرجح ان تركهما لان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة
وليس المقام من ذلك البتة فان الفواكه مع شيء واحد مردد بين كونه حراما او واجبا تخييرا فلا يمنع
فيه ذلك الامر الا ان يقال ان ترك يحتمل الحرمة والوجوب او ما من جهة لان ترك يحتمل ان يكون تفويتا
لمصلحة لا يحتمل ان يكون دفعا لمفسدة وفعله يحتمل ان يكون جلب منفعة ويحتمل ان يكون ايقاعا في المفسدة
واختيارا يحتمل ان يكون دفعا لمفسدة او ما من اختيار يحتمل كونه جلب منفعة وذلك ليس
مما يعتد عليه بتشخيص المرادات من الالفاظ فلا يعتنى للترجيح به فان قلت يمكن تشخيص المراد بذلك
بان يقال ان الحد ثبت حكم العقل بالاولوية المزبورة بعلم ان الشارع الحكيم ايضا يقدم دفع المفسدة على جلب
المنفعة ومقتضى ذلك ان يرى حسن الفواكه مع لان فعله موجب لمفسدة المترتبة على العنوان المحرم عنه وان كان
موجبا للمنفعة المترتبة على العنوان المأمور به ايضا فثبت ان ذلك يستقيم بعد معلومية وجود المفسدة والمنفعة في الفعل
الجامع بان يعلم ان تشخيص الشارع احدهما بالامر انما هو على مزاحم المصلحة ولم يدل دليل على ذلك اذ من
المحتمل ان يكون التشخيص لاجل عدم وجود المفسدة او المنفعة في الفعل الجامع اذ لا ان يقال ان العقل يحكم اطلاق
الامر ومن ان العنوان المأمور به على الاطلاق عدم المفسدة المترتبة على العنوان المحرم عنه ايضا فلا يكون
التشخيص لاجل المزاحم لا لاجل عدم المقتضي فيه اذ من الاستقراء وتتبع في الاحكام الشرعية
تقتضي ترجيح احتمال الحرمة على احتمال الوجوب لان الشارع رجح في موارد كثيرة تحصيل الظن بذلك في الجملة
المشكوك فيه ذلك الموارد ايام الاستظهار لحائض بعد انقضاء زمان عادتها قبل الشروع في الاستحاضة مع عدم
الدم في زمان ما سوى ترك الصلوة مع ان الامر فيها دائر بين الوجوب والحرمة ومنها الاستظهار بشرة
شعشعة ايام في اول الحيض بعد ثلثة ومنها الشبهة المحصورة كالماء والخمر المشتبهين بالاحمر فان الشارع
حكم فيه بلزوم التجنب لان كلا منهما يحتمل الحرمة فيه اذ لا يمنع تحقق الاستقراء وبورود ان الاشتراك
وتارة يمنع اجراءه وثانيا ان الموارد المستقرة فيها من الشبهات الموضوعية ربما يحتمل فيه من الشبهة الحكمية
فلا يحصل الظن فتامل وثالثا انه لم يعلم ان وجه الحكم بالحرمة في هذه الموارد المذكورة اي هو تقديم
جهة الحرمة عند الدوران الامر بينها وبين غيرها من حكم بما يحتمل فيه بالحرمة لكن يمكن ان يعلم ان

الوجه فيه غير ذلك فان الوجه في ايام الاستظهار هو استحباب الجمع وفائدة الامكان مع ان جملة من
الفقهاء حكموا باستحباب الاستظهار بعد العادة لا لوجوبه وعليه فيكون شاهدا على الجمع فيه واما الاستظهار
في اثنائه فقد يقال بثبوت قاعدة الامكان ايضا فيه ولو في مسئلة الاقل بين ان الامر دار
فيه بين الصلوة متيمما مع طهارة البدن وبين الصلوة متوضئا مع نجاسته وحيث ان التيمم بدل الوضوء
مع النجاسة طهارة البدن على نحو يستتر مع الوضوء فيه واحتمل انه لا معنى لهذا الاستظهار ولا تحقق له وتوهمها
قوله ع اجتمع الحلال والحرام الا قلب انه الحرام الحلال وفيه ان ظاهره انه يجب الاجتناب عن الشيء
المشتمل على الحرام والحلال معا فلا دخل له بما نحن فيه ولو سلم عن هذا اجتمع احتمال الطهارة والحرمة الا
قلب احتمال الحرمة لاحتمال الكذب فيقع معارض بجميع ما دل على البراءة والتخيير ويكف كان فالاولى
هو القول الاول لما ذكرنا مؤيدا بهذه الوجوه وبالشهرة على ما ادعي والقول الثاني ان قول الشارع
من متعلق الامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل مصداق عند الامر به وقوله لا تصلي الا بطهور مطلق يقتضي عدم تحقق
مصداق عند الفقد والفاقد والمجوث عنه عند استقرار الحيض الا قلب ولا يقتضي الا لزوم الاتيان
احدهما بين بالاخر فاوجه تحقق الامر بالاخر والكلام انه وجوب الجمع في الفقيه والامر دائر بين هو الحرمة
المنهي وعدم الوقت كما جاء ثم ان الثمرة بين القولين انه لا يجري حكم الجزئية الذي على القول
الاول وجزئية القول بطلان الصلوة فاسد المصنف في الصلوة ذكره اذا كان ما كان الواجب من التقييد بالطهارة
اما الجزئية فعدم الصحة فعدم الامر دائما على القول بانه فيرجع الى النقض الاصول ومقتضاه عدم الجزئية
الفقد الذي مع عدم العلم بشمول الامر له وعدم صحة الصلوة ايضا لاستحالة الاشتغال ذمته بعد سقوط
الاطلاق عن الاجزاء لا جل معارضته بالمرض ولا جزئية التفكيك بين اباحة الكون وعدم بطلان الصلوة لان
التفكيك في الاحكام الشرعية الظاهرية كما لا باس به فلا يلزم كون الاباحة ظاهرية لصحة في الواقع غير ضائرة
في اجراء الاصول على ان قضاء الاشتغال في مسئلة الشك في الشرطية والجزئية وان قلنا فيها بالبراءة
فلا يعيد الحكم بصحة الصلوة واباحة

الحرارات الجبر المطلقة على ظاهر الشرع فيما مع ان قصد الثواب لا يجتمع معاه في طلب الثواب وان قلنا بالوجوب
الا ان يمكن من معاينة موافقة الامر بهذه الاوامر من حيث انها موافقة للامر لا من قصد الثواب به
وان لم يحصل الثواب بها من جهة موافقة منقطعة الحكومية ثم استشهد على ذلك بترك الاوامر المترتبة
في اوقات الهم والغم مع انقطاع ثوابهم عنهم لو بقوا على هذا الحال لكانت صحيحة ثم سلم الحكم ان في تحصيل
صورة العبادة يكفي في صحة قصد الثواب لم يثبت من الخارج وان لم يكن حرام يحصل به اثبات الخارج
وقال في الحاشية ان تحت على بعض كلماته المقام وبالجملة من مقامات مرتبة فعل الصلوة الشخصية بداعي الوجوب
بالمرتبة المطلقة في ضمنها والدخول في جهة المتعبدين بسبب الاتيان بتلك الامر فان زعم عدم امكان
حصول الثواب بسبب انه صورة او تحقق الصورة فيكفي حصوله لا من اقدام صورة العبادة ايضا كما يرتفع مقامه
ولا يخفى في كلامه من وجوه النظر حيث يدل اولا ان هذا الكلام بعينه جارية في الوجوب والحرمة
فيقال بصحة كون الشرط والمانع وجوديا عينا او كالمانع على ما ترجمه من اجتماع الاستحباب والكراهة في الشيء
ولا حاجة الى وجود الرجحان في تحقق العبادة فلك لا مانع من الوجوب والحرمة ايضا وعدم امكان الاجتماع
في الواجب والحرام لو كان موجبا للاتفاق والاجتماع في الاستحباب والكراهة ايضا كما ان الضد والواقع بين
الوجوب والحرمة ثابت بين الاستحباب والكراهة ايضا وثانيا ان اختلاف حكم الطبيعة والفرد عام الجهات
والمرجحية والمحبوبية والمبغوضية لا يرتفع العقول ضرورة وجود التناقض عقلا وعرفا بين الامر بالطبيعة
على نحو الاطلاق والنهي عن فرد خاص منها كما نصف به ثالثا ان المنع لا يجري والمعلم على وجهه وجوب
حصول الثواب في الصلوة فانه لا يوجب ذلك الا الاخلال بشرط من شروط الواجب وذلك مانع
في الغاية واذا كان انه لا يمكن قصد تحصيل الثواب بعد العلم بعدم ترتبه على تلك العبادة كما لا يمكن قصد التعبد
بامر مستحيل في الخارج من كونه مقطوع الحصول او مقطوع الحصول حتى يحرك النفس الى ايجاده بذلك القصد
وهذا ايضا مما لا يشوبه شك ولا يعتريه شبهة وثالثا من كلام الخارج سنا في طلب الثواب والاجر
وان من معاينة موافقة الامر المنوي اذا الاتيان بالامر الاول هو امتثال الثواب
لا يجب شيئا في المقام لان قصد ذلك متوقف على وجود الامر ومع العلم بعدم الامر وجوبية ان قصد

لما هو لازم الامر وهو كون الشيء وقت ما هو به بالصورة لا يخلو عن امكان ذلك القصد مع القطع بعدم كونه بالصورة
كما ان كونه مريدا لله تعالى ناشئ من المقدمتين ايضا لا يخلو اذا لم يكن عنوان المنذور بينهم امرا مطلوبا فانه مع انه
تكلف بارادة الثانية بالنظر الى ظاهر كلام المحقق المنظور اليه في وجه الشبهة على عدم وجوب ذلك بالارادة
مرجوحة عرفية ومنهي عنها الا انها مع ذلك صحيحة لا يمنع كونها مطلوبة من منع كونها مطابقة لما هو متعلق الحكم
الوضعي الوارد في ذلك الباب وان استفاد من الاخبار والآثار كون الصورة مقومة بالعنوان بما انه قسم المستفاد من
ترك الصورة فيه بان كل تقيد وعنوان امر مستفاد من كون الصوم صائما بعنوان حسن الشارع المستفاد من ترك الصوم
حينئذ من ان الشارع حصول بدل المنذور بالخطاب المنذور من صحة او فساد في ذلك الاوقات ومثال ذلك ترك
الصوم كما مر فان امثال تلك الاحكام الشرعية الوضعية مترتبة على ما وقع مطابقة لما هو به الشارع من
الآثار مترتبة على الاجسام من الصحيح والفاسد لا تتعلق بالجهة الموقوفة على المسببين وامثال تلك والكلام
فيه فيه وذلك لا يوجب الصحة لهذا الوجه ايضا لا يمكن من مرجع الاتباع ما اشتمل الاستناد ودوام حصة
والا يعيد كونه حاصلا في الاحتمال وهو يجتمع بالمنهية امر وهو ان الفعل لا يستبعد كون طرفي الفعل في ترك
كليهما مشتملا على مصلحة مقتضية للطلب بان يكون كل منهما مندرجا تحت عنوان من مصلحة او بان يكون احدهما
من حيث انه هو ذا مصلحة والآخر من حيث انه من مصاديق عنوان امر ذي مصلحة كما لو فرض ان يكون الشخص
في بيته فيزرده واحد من الصلاة في بيته فيكون امر الطلب من الشارع بالصلاة في بيته بهذا الحال فيه ما يوجب الامر
امر مرغوب حسن وترك الاحترام هذا الزائر امر ايضا حسن وحيث ان الجمع بينهما غير ممكن لعدم الاستطاعة
فيه تكلف بما يعد بدل الكيف على وجه التخيير فان كان حسنهما على حد سواء فهو سواء وان كان احدهما
اقوى احدهما افضل فيكون الواجب والمطلوب واكد مما لا يخفى انه اذا كان الفعل في ترك كلا منهما مصلحة فيه
من كون الفعل مصلحة حالا فانا نقول ان هذا الفعل لو قطع النظر عن كون طرفيه مصداقا لعنوانين
معينين يكون العنوانين يكون كل من طرفيه مطلوبا على التخيير لان المفروض ان العنوانين المذكورين
المذكورين لو قطع النظر عن كونه اجابة الاخ المؤمن لا يقتضي امرا ولا نهيا فان ترك لو قطع النظر عن كونه احترام
كلمة ولكن بعد كون الفعل اجابة وترك احترام يصير كل منهما مطلوبا بالفعل على وجه التخيير فان فعله اجتمع او

ترك

ترك من غير التفات الى العنوان اللاحق به لا يكون ذلك مما يترتب عليه حكم من الاحكام لعدم تعلق
عنوان الاجابة والاحترام مع عدم الالتفات وان وقع منه بقصد العنوان اللاحق به فهو محكوم
بالمطلوبية نعم لو فرض ان العنوانين اللاحقين لطرفيه لا يحصل في الخارج بنفس الفعل وترك كيف ما وقع
مع الالتفات او بعده شرع حكم بالمطلوبية وان وقع من المكلف فاصل عدم الالتفات وبالجملة لا شبهة
في ذلك عند العقل ونظير ذلك الحكم بالوجوب التخييري في الفرد الواقعين اللذين لا يقدر المكلف الا على
اتيان واحد منهما فانه يخير بينهما بان يختار هذا او يترك الآخر او يعكس الامر فهو مخير بين الفعل والترك
منهما وترك لكن لا من حيث ان الترك مطلوب بالفعل فقط فان ذلك مع الاباحة بل من
حيث ان الترك مع الفعل الآخر الذي هو ايضا مطلوب تخييرا وكان بينه وبين الفعل فيه فرق من
حيث ان الفعل واحد بما يعد نفس ترك الآخر من عدم امر وانما يتحقق فيه فائدة وترك عين عنوان
الاجابة والاحترام فتنقول ان العبادات المكروهة هي البدل لها ان امر الوارد فيها انما هو بالفعل
كون ترك تلك العبادات من مصاديق عنوان امر هو ايضا مطلوب كفعل تلك العبادة على نحو التخيير
بينه وبين تلك العبادة فطلب الترك المستفاد من النواهي في الحقيقة طلب ايجاد ذلك العنوان المخير بينه وبين
تلك العبادة كما قد يطلب من زيد خاص من العنوان والمفهوم مطلقا كما قد يقول اذا جاءك زيد فقم عنده
والمفهوم منه طلب مطلق الاحترام له ثم لا بد من كون ذلك العنوان الخاص من يوجب طلبه على نحو التخيير
ولا باس بالتزامه وما ذكرنا من كون العبادة من النواهي الواردة في تلك العبادات كما يظهر بالتصفح في موارده
فان كراهة صوم الولد في زوجة والعبد والضيف حسنة من الوالد او الزوج او المولى او الضيف انما هو لاجل
اجابة هؤلاء ودعائهم وتكليف فيهم وكراهة صوم يوم عاشوراء انما هو لاجل مخالفة من اتبعه وترك
التشبه بهم كما يومي اليه ذلك ما ورد في تفسير ان حكم الحسن عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الضيف
ان لا يصوم تطوعا الا باذن صاحبه وحرمة طاعة المرأة زوجها ان لا يصوم تطوعا الا باذن زوجها وكذا
صلاح العبد وطاعته ونصحه لمولاه ان لا يصوم تطوعا الا باذن مولاه واسره وحسن بر الولد ان لا يصوم
تطوعا الا باذن ابويه وامرهما والا كان الضيف جائعا وكانت المرأة جائعة والعبد يشتاق والولد

عاشوراء وهي صحيحة في الدراية على الكراهة لا الحرمة وكذا ما رواه في الفقيه عن أبي بصير قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
إذا وصل الرجل إلى أخيه ضيف ولا ينبغي لضيفه أن يصوم إلا بإذنه لأنه متى علم أنه يشق على الضيف لم
يضيفه عليهم ولا ينبغي لهم أن يصوموا إلا بإذن الضيف لئلا يحشمهم فيشتهي الطعام فيتركه لهم ولكن ما في
رواية جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال سألته عن صوم يوم عاشوراء قال هو صوم ابن مرجانة قتل فيه الحسين
ذلك يوم حاسبه الله فيه وسأل زياد بن قتيبة الحسين عليه السلام وهو يوم تشاءم به آل محمد وتشاءم به أهل الإسلام
وهو اليوم الذي تشاءم به أهل الإسلام لا يصام ولا يتبرك به إلا أن قال ويوم عاشوراء قتل الحسين عليه السلام
وتبرك به ابن مرجانة وقتل آل محمد فمن صامه أو تبرك به لقي الله عز وجل مسخوطا وكان حشره مع
الذين سنوا صومه والتبرك به فإن ظاهر تلك الروايات أن الوجه في كراهة هذا الصوم كون تركها
هو أنه أحسن من الصوم كما في طاعة الوالدين مثلا ومخالفة إبليس فيه أيضا إن قلت هذا الوجه يوجب
أن تكون هنا أن من صام فقد ترك العبادة كالصلاة في الأوقات المكروهة والصوم في السفر قلت بعد الدقة
لا ما ذكرنا في بعض الموارد في الأخبار والآثار لا يمكن القول به على تحقق الإجمال فإن صريح العقل قاض بعدم
بقاء تلك النواهي على ظاهرها ولا يجب في ذلك إنما رأينا مع قيام هنا أن يتأمل له مخالفة عبادة وأيضا
وأيضا أن في الصلاة في الأوقات المكروهة وأمثال ذلك لا يبقى إذا كان لكل واحد من الصلاة والترك صفة
عنوان حسن وأي مصلحة لا حاجة إلى الأمر به ولا إلى النهي عنه من جهة الأمر والنهي في مثل ذلك أو من جهة أن
يقول الأمر افعل أو اترك إذا لم يكلف إما بفعله أو تركه وهي التقدير يقول بالصلاة المرجوحة في الفعل
أو الترك لأنا نقول أولا أن ذلك متجه إذا أمر الآمر بفعله بالخصوص وتركه بالخصوص على سبيل التخيير بأن يقول
افعل أو اترك وأما إذا أمر بالفعل في ضمن الأمر العام الشامل له ولغيره ثم بأمر تركه بعنوان كون تركه مصداقا
لعنوان أحسن من الفعل فلا يتجه فيه بل الأمر من ذلك من أحسن وجوه أن ذلك في الأمر في العبادات المكروهة مثلا هذا
المنوال كما لا يخفى وثانيا أنا نقدر أن المراد بالأمر بالترك هو الأمر بذلك العنوان الحسن الصادق عليه ظاهرا
قال صم أو طع والديك وذلك لا مزاحمة فيه وثالثا أن ذلك مشروط بالقدرة لا وجه له إذا الأمر والنهي
يتكلف بما هو الواقع ويترتب عليه فوائده فإنهما إنما كان قصد الإطاعة والامتثال أو مع قدرتهما لا

يمكن

يمكن الفعل أو الترك بقصد الإطاعة فيتوجه مصلحة الأمر والنهي وإن كان الحكمة الموجودة في نفس الفعل أو
الترك مترتب عليه وإن أراد من الجملة أن يكون ذلك العنوان الصادق على الترك من المعاني التي لا تتحقق
في الخارج إلا مع القصد إليه بذلك العنوان فإن قلت مع أن الفعل لا يمكن القصد إليه ذلك العنوان لعدم معلومية
قلت بعد ما قصد المكلف الترك به على أن يتحقق ذلك العنوان يتوجه القصد إليه إجمالا لأنه إذا كان
الداعي إليه هو أنه فالقصد في الحقيقة متوجه إلى ذلك العنوان ولا حاجة إلى العلم بذلك العنوان تفصيلا
لا يبقى كثير الحاصل أن المطلوب بالنهي عن الترك بداعي الإطاعة ولا مثل فيه مع الوجوب أيضا الذي
ذكره بعض المحققين في مطلق العبادات المكروهة لأنا نقول فرق بين ما ذكرناه وما ذكره وما ذكره
من أن ترك الفعل بداعي القربة مطلوب فيزيد عليه أن القصد بتقريب ترك الفعل الذي يتقرب به جزء
معقول وكلامنا من أن المطلوب هو العنوان الخارج إلا أن تحقق ذلك العنوان موقوف على قصده
لا يتنظم والإمامية وإن أمكن أن يعلم أن لا فيه من الأفعال الأمر قصد الفاعل الناظر إلى
وقصد الامتثال بدل عن القصد إلى ذلك العنوان من جهة وإن كان مقصودا ما ذكرنا فيه الوقائع
وبالجملة لا في ثمرة إلا الوجه الأول يريد عليه أن قضية ما ذكر التزام الكراهة في كل عبادة كان تركه ملازما
لعنوان راجح لوجود إن طاعة أنه خلاف ما يظهر من الفقهاء ووجه يتضح من ذلك أن يقال لا بد في الكراهة
الذي ذكرناه أن يكون ذلك العنوان الخارج الراجح على تلك العبادة أو لو كان سببا لمانع
منع ترك الأئمة عليهم السلام تلك العبادات المكروهة ولذا قال في بعض أخبار الصوم إفطارك أخيك المؤمن
أفضل من صيامك نفلا فلا يلزم الالتزام بكراهة كل عبادة بكون الحال فيها على النحو المذكور ثم لا بد في
الالتزام بذلك فيما إذا كان ترك العبادة مصداقا لعنوان أرجح وهو بأس ولا تظهر مخالفة الاصطلاح
ومن أن ترك بهم يكون بكراهة صوم الدهر ولا طعام مع أن الرواية الواردة فيه والتي هي أقضية الإفطار
لا كراهة الصوم وأيضا لا يخفى أنه قد عرفت أنه قد ظهر بذلك يندفع مناقشة صاحب المدارك في كراهة
الصوم لأجل الرواية المذكورة بأن الرواية الأولى في أقضية الإفطار لا كراهة الصوم قال هذه المناقشة
لا يتجه عليهم بعد كون المراد من كراهة العبادة ذلك ولا يتوهم كون هذا المعنى بعيدا عن النصوص لتوهم

صراحة في اشتمال ذلك على مفسدة ضرورة عدم دلالة ترتب على ذلك بعد ملاحظة الاجماع على صحة ما مع
عدم امكان اجتماع الامرين لهما غاية باستفادة منها ارجحية الترك من الفعل وهو لا يلائم الترك ولا
بأس به ولا يخفى فان لزوم كراهة كل عبادة يكون ايجادها افضل من تركها بعد عرفنا تخيير ان ترك
المفضول معه مرة او لازمه الفعل الافضل فيلزم كراهة كل العبادات وهو مقطوع العدم ضرورة فان ما ذكر
يلزم فيما اذا كان ترك المفضول مصداق او سببا ما لا افضل لا ان يكون ملازما او معه مرة هذا
غاية ما يمكن ان يقال والقول ان هذا احقق بالقول اول ويمكن توجيه العبارات المذكورة من الاصل بدل
بذلك ايضا فهذا وجه اخر لتوجيهها مضافا الى ما ذكر ناس الفاضل فهم وتامل هذا الكلام فانه اذا كان الشيء
فيه اصل مطلوبا اذا كان الامر فيه مشتركا في الوضوء بالماء والتيمم عن المتصرف فيه تترتبها فاذا
الوجوه في توجيه الفهم هو الوجه المذكور بقي فيما لا بدل له من كون الامر لا على كون الترك مصداقا لعنوان
راجح فيبقى ان المكلف مخير بين الوضوء وترك مع وجود المندوحة ولكن الترك افضل والمغروسة
على ذلك ثبوت الاجماع على صحة ايجاده المستفيضة لمرجحان والطلب والاجماع على عدم طريان التخيير
لما امر به بالنسبة الى من مورده فلم يبق وجه صحيح بعد القول باجتماع الامرين الا على ما ذكرنا
لا يقال ان ذلك مستلزم لاستعمال الامر في الكراهة العينية والتخييرية بالنسبة الى مواد الافتراق حتى
وبالنسبة الى مورد الاجتماع تخييري لانا نقول ان التخيير انما هو في الاخذ بطرف الامر دون طرف الامر دون
النهي الاستعمال في العينية فقط والتخيير انما يستفاد من حكم العقل بذلك بعد فهم الاجماع على ان الفعل
وعدم امكان الاجتماع كما هو الحال في تزاحم الحقوق وانقاذ الغريقين الذين لا يمكن الجمع بينهما فتنه
اقول ويمكن ان يوجه ايضا بان المراد بالكراهة في امثال المقام رجحان الحقيقة المقتضية لعنوان الحقيقة
للامر الغالبة على الحقيقة الاولى فمورد الاجتماع خارج عن اطلاق النهي لكنه مشتمل على جهة وقد مر فيما سبق
ما يتفق في تحقيق ذلك المقام الذي في تحقيق الحال بالنسبة الى اجتماع الوجوب والاستحباب
العينيين كالوضوء عند وجود الشرط به فانه واجب عيني واستحبابه نفسي ومن هذا القبيل ما نحن فيه مندوبة
فانها مستحبة من حيث كونها نافلة وواجبة من حيث كونها مندوبة وكذا اقتضاء صلاة الفرائض الموظفة اذا

بها الوالد

به الوالد وجه ما مضافا الى غير ذلك من الاقوال المعنونة بعنوان الوجوب والمستحب فمقول لا ريب انه يتمشى
الاشكال في اجتماع الاقتضاء العقلي في زمان واحد بالوجوب والاستحباب من الوجوبين العينيين المقتضيين بان
يكون بالفعل مطلوبا على وجه الحتم ولا على وجه الحتم الطلبين على وجه الحتم يكون الطلبان
قائمين بنفس الطالب بفعله المطلوبية على الوجهين فاشتغلا بالفعل فعلا وذلك لوجهين الاول ان يقال
بان الطلبين بالنفس مع قطع النظر عن تعلقهما بالفعل وعدم امكان اجتماعهما في النفس فعلا موجب لاجتماع
المثلين وهو الاستحالة لاجتماع الضدين كما لا يخفى وتوضيح ذلك ان حقيقة الطلب على القول باتحاده
مع الارادة كيفية واحدة وهي رجحان مستقل فاختلاف الطلب الوجوبي والندبي باختلاف المراد لان الارادة
كيفية واحدة لا يكون اختلافها الا باختلاف الافراد فزيد وفرد ان مرتبتان في معنى واحد يوجب الفصل
محض واحد وهو المستقل بقوة من كيفية واحدة وهي الارادة من دون ان يلزم ذلك في الفعل الخارجي وعدد الجهة
فيه كما او مخيرة فيما سلف ضرورة اتحاد متعلق الطلبين في الخارج ولا يمنع اختلافهما في الذهن لانه مدفوع
فلا ضرر اجتماع المثلين في الامور المتصورة هنا الطلب ولا يدفع المحذور بالنسبة الى الفعل الخارجي الذي
منه وصف المطلوبية وقد ذكر بانه ان ما يوجد في الخارج متصف بالمطلوبية وان الطلب والفعل متعلق به
ثم قائمة في المقام وجود جهتين في الفعل الخارجي كل منهما يقتضي الوجوب او احدهما يقتضي الوجوب والاخر
يقتضي الندب وهو لا بأس به كما هو واضح الا انه يلزم من اجتماع الوجوب والندب على الفعلين
في فعل واحد اجتماع الضدين ضرورة ان الاحكام الخمسة كلها متضادة ولو لا حمل بصول لما كان اولى بسببه
في اجتماع الوجوب والحرمة فان قلت فما توجيه الاشكال المتقدم من جواز اجتماع الوجوب والندب او
الوجوبين العينيين قلت ان المراد باستحالة اجتماع الوجوب والندب الاشتمال على المصلحة المقتضية لوجوب
لولا الجهة المقتضية لوجوب ما كونها مطلوبة بالفعل بالطلب الندبي فانه مطلوب بالطلب الوجوبي لا غير
ولا يشوبه شيء من الطلب الندبي فقضاء حاجة المؤمن مندوب صرف اذا لم يأمر به الوالد وواجب عيني اذا
امر به ولكنه مشتمل على المصلحة الراجحة المقتضية لندب ذلك الوضوء قبل وجوبه بشرائطه مندوب
صرف نفسه او غيره بالعبادة واجب عيني صرف ثم فيه الجهة المقتضية لاستحباب النفس او الغير لولا الجهة

في موردها

المتعلقة بالوجوب والاستحباب مع تأكد الطلب المتعلق بهما وفي بين ما اشتمل على الطلبين واشتمل على الجهة
الواحدة لعدم الحكم بالفضل بذلك لكن يلزم التسوية بين الزائد والناقص وهكذا الحال عند اجتماع وجهين كل
منهما متعلق بوجوب كما اذا امر الوالد لكل منهما بفعل من الافعال وكما في الوضوء اذا دخل وقت الصلوة
الحاضرة وعليه فائتة وامثال ذلك فان الموجود في النفس مع امر الافراد اصدار الطلب الاخر متأكد
لاشتمالها على جهتين كل منهما علة للطلب فلا يلزم تأكده ويترتب عليه زيادة الثواب وكثرة المعصية وبوجه ذلك
ظهر الفرق ايضا فانهم لا يشكون في ان الفرد الجامع لعنوانين واجبين اشد وجوبا من غيره ولا فرق فيما ذكرنا
بين الوجوب والاستحباب النفسيين او الغيريين او مختلفين اذا توجه التكليفان دفعة واحدة او متدرجا
ولا يتوهم اذا اتصف الفعل بالوجوب اولا لوجود عنوان فيه يقتضي ذلك انه متى حصل ذلك الوجوب بعد يلزم
جهة اخرى للوجوب ايضا لعدم وجود المحل للوجوب مرة اخرى فان الطلب مرتب على الشدة والضعف لا الاول
والرابع ممتنعان اذ جهة الطلب تأكد فهذا التوهم فاسد كيف وتوهم ثبوت احد الطلبين المعين عند اجتماع
وارتفاع الاخر عند طرو الطلبين دفعة واحدة فان قلت مقتضى اجتماع العنوانين ثبوت الطلبين
المتعلق بهما فلو لم يعد حكم الفعل بالاتحاد والعدم فاجتماع المحل لهما معا لا يعد مرتب فظهما او كل منهما يقتضي ايجاب
الوجوب ايضا تأكيدية والعينية وحيث لا مرجح لاحدهما لا يثبت شيء من الوجهين فلا يحكم الوجوب المؤكد قلت
لا يرتفع هذا الاشكال بعد وضوح كون الطلب ذي مراتب مختلفة بالشدة والضعف فان كل واحد من
العنوانين مستقل في تقضي مرتبة خاصة من الطلب وهو اول مراتب الوجوب وعند اجتماعهما يقتضيان
مرتبة اشد لعدم التعارض بينهما فالمقتضي بالفتح متعدد فلا يلزم تداخل العينين لان العينين على تقدير
واحد اذ تلك المرتبة الشديدة معلول لعنوانين معا بحيث لو ارتفع احد العنوانين ضعف الطلب مع ان
ان بقي ان كل واحد من العنوانين يقتضي وجود الطلب الوجوبي فلا تعارض بينهما في اصل المعلول وانما التعارض
بينهما في الشدة والمعلول مستقلا لا يكون المفروض في تأثير كل واحد منهما في العينية ولعدم التعارض في الاشتد
بحكم بثبوت الاشتد والاستقلال بالمعنى الحكم عند الاجتماع وانما معا اوجب وجود الطلب لا
مستقلا ولا الاخر مستقلا فيكون المقام نظير ما لو عقد الجد والوالد على بنت من شخص واحد دفعة فان



واحد والحق ان هذا الاشكال عليه ايضا والفرق فيما ذكرنا من وجود الطلبين تأكد
الطلب عند الاجتماع وبين القول بثبوت الحسن والقبح والمصالح والمفاسد وتبعية الاحكام لها فالحق
بين القول بعدم ذلك كله لا يرد عليه الاشكال مرة اما على الاول فلان اجتماع الارادتين لا يقتضي
بارتفاع الجهة المقتضية للحكم لان التحقيق هنا انما هو لاتصاف المحل بمثله لا لعدم وجود المقتضي بل لتحقق
ذا الحقيقة بعد القول باشتداد الطلب لان الوجوبين اتحدا وصارا مرتبة ثانية بالطلب الموجود
قوة ايضا الطلبين ولذلك يجوز تعلقه كلا الامرين واحد مما على الاول يترتب عليها على اثنا
يترتب على احدهما واما على الثاني فلان انكار المصالح والمفاسد مما لا ريب فيه مبني على هذا فانهم
لا ينكرون امكان تأكد الطلب واشتداده وان انكروا الجهات والمصالح عند اجتماع العنوانين
لا مانع من القول بثبوت الطلب المؤكد من الحقيقي حسب فصلوا وجرى فانه لو تعلق بعد ما فاعتبر المحل الطلب لشدة
والضعف لا يلزم القول بوجود الطلب الوجوبي باشتداد الهما معا وان المؤكد وكذلك حذف ما يلزم
الوجدان ولذلك يحكم العرف بتأكد الطلب عند اجتماع الجهتين فان قلت ما ذكرتم من تأكد الطلب وعدم
التعارض بين الجهتين لا يخلو من تناقض فانا نتبع الجهتين المقتضيتين لوجوب واما العينين يقتضي احدهما
الوجوب والاخرى الاستحباب فلا يتم ذلك فيهما لتضادهما فانهما متوافقان في
طلب الفعل وفصل الاستحباب عدم المنع من الترك وحيث ان الجهة المقتضية للوجوب تقتضي المنع من الترك
لا يمكن ترجيحه على الاستحباب لان عدم الوجوب وجهة الاستحباب تمنع من الترك لو خلا وطلبهما لا يمنع عن
جهة الوجوب ممنوع منه من حيث قطعا لكيف ولو كان ذلك ما لان ما تحقق وجوب ولا استحباب
الخارج اذ كل فعل من الافعال الواجبة او المستحبة مشتمل على عنوان لا يقتضي ترك ولا ريب وانما يقتضي الاول
فقط فلو اقتضت جهة الوجوب او الاستحباب على جهة الاباحة وعدم المعارضة بينهما لم يتحقق وجوب
ويتحقق ذلك ان الجهات التي لا تقتضي كما الذهب الاباحة والمندوبية انما تقتضي الاباحة
والاستحباب عند عدم طرو الجهة المقتضية للحكم الالزامي واما بعد طروها فالحكم الفعلي تابع لها لان الحكم
الشرعي على فعل يتحقق فيه جهة مقتضية مشتملة على مفسدة كالمال الذي يجب فيه اشتماله على جهة حسنة ولا

يشترط فيها اشتمال الفعل على المصلحة او المفسدة بحيث يصادفه هذا الامر راجع الى الغاية فالمحقق ان اجتماع الوجوب
والاستحباب بالنسبة الى الفعلين غير ممكن لتضادهما او غير ممكن لاختلاف الجهات فلا يجتمعان في الفعل ثم يجوز اجتماع
جهاتهما يترتب عليه حصول الثواب وغيره من الاثار المترتبة على العبادة وبين ذلك فتصح العبادة الموصوفة
وقت وجوبه لو كان واجبا بالفعل استحبابه بالنفس وان لم يتوالوجوب كما او صحت ذلك في بحث مقدمة
الواجب ثم اذا كان الوجوب والاستحباب بالنسبة الى مختلفين بحيث لم يكن اجتماعهما مشكلا او الضعف
يشكل الامر كما ضعف الواقع مع امكان القول بالصحة على هذا القول ايضا لكفاية وجود الجهة وقصد ما فيه
لعلتم اولم يثبت اشتراط ازيد من ذلك في صحة الوضوء اقول ويمكن ان يكون الوجه في صحة العبادات
المندوبة المكروهة وكذلك في الواجبة التي كان قصد تلك الجهة الحسنة الموجودة كافيا وهو صحة القصد
اتفاق الامر من غير ورود العدم امكان وجوده بعد تحقق الامر ولا يعد ذلك ولا يلزم عليه صيرورة العبادات
مع توقيت الاجل سقوط التكليف بالفوت الحرام ضرورة ان الواجبات التوصلية لا يشترط فيها القصد
اصلا ودرايت ونحن نقول بعدم الصحة بالعنوان الذي يستتبع الحسن والمصلحة في العبادات ولعل هذا هو المراد
من الوجه الذي تضمن عن الفوائد بما لا دليل له ولا بد من ان يعلم ان ما ذكر من لا يتوهم انه قول بجواز اجتماع الامر
والنهي فانا لا نقول بذلك ان ما دل الاعلى وجوده ودليل على الصحة في العبادات او مع قصد الاتيان وجود الجهة الحسنة
المتحققة لمطلب فيتوهم القصد اليها فتشابع فيه ظهر لا دركا من كون اختلاف الوجوب والاستحباب
بالشدة والضعف ان ثواب الواجب اعظم واكثر واقل من ثواب المستحب وصحة ما هو المشهور فيما بينهم
ودلت عليه الروايات كما في الحديث القدسي ما تقرب الي عبدي بشيء احب الي مما افترضت عليه وعلى مشهور ما
هو معروف في الشريعة لا يحصل الصورة المفروضة حتى الشهيد ثانيا في بعض كلماته اقل تفضيل الواجب على المندوب
بستين درجة بل نسب دعوى الاجماع الى بعض الفقهاء وان لم تثبت عليه يمكن تشكل ذلك بان تفضيله ذلك لعدم
جواز الاستثناء من هذه القاعدة لان المقتضي لزيادة ثواب الطلب والشدة بكونه اشد حيثا الواجب
وهذا موجود في جميع المراتب مع انهم ذكروا سوى الاستثناء وقال الشهيد الاول في القواعد الواجب افضل من المندوب
غالبا لاختصاص صحة زائدة وتقويته بالجهة او وقته مختلف ذلك في صور كالامر من الاول

المندوب

المندوب في نظائر الموسر الواجب واعادة المنفرد صلوته جماعة فان الجماعة مع تفضل صلوة المنفرد اربعين
درجة بصلوة الجماعة مستحبة ومن افضل من الصلوة من السبعين ومن اجتنب ولكن الصلوة في الجماعة فانها
مستحبة ومن افضل من خير ما من ماة الف الى اثنا عشر صلوة والصلوة بالسواك والخشوع في الصلوة مستحب وتقرب
لا جل سرعة اجابة الدعوة وان كانت بعض مع انها واجبة لانها اذا اشتغلت بشيء من الخشوع
اتفق وبعض تلك الموارد وان كان غير منافي بعض فيه لما ذكرنا في الصلوة في الجماعة والمتبرعة واشباهها
لا صدق الواجب اكثر ثوابا من الفرد الاخر الا ان الفقيه الابراد المندوب على الانظار الواجب مثل الجهاد
مضافا الى ان المركوزة اذهان المتشرعة زيادة ثواب جملة من المستحبات على كثير من الواجبات كالصوم
وزيارة الائمة عليهم السلام الحسين عليه السلام بل بيت الله تعالى والصلوة الحسين عليه السلام واشباهها
المساجد والرباط وغير ذلك من جوار الانهار وغيرها من الامور التي يتمتع بها
المؤمنون والصحابة بالنسبة للارد الاسلام ومصاحبة الزوجة وادا الاشهاد وحسن الجوار
وتوجيهه الى الفقيه وانت ايها الفقيه من القول بعدم زيادة الثواب في تلك الامثلة وهو قريب من انكار الضرورة
او القول بان تاكد الطلب لا يخفى حتى تاكد المصلحة وزيادة الثواب اقول ويمكن ان يقال ان شدة
الطلب في قوة الجهة المقتضية للوجوب لا يقتضي زيادة الثواب الذي هو جزاء العمل وان كان مصلحة
اكثر فان المصلحة هي راجع الى حوائج العبد وفائدة العائدة لوجوده في الدنيا من تقيته النفس وغيرها وهو
امر من قبيل الاصل في الجنة الاخرة فتعدد امر منوط بشدة العقب وتحمل الشاق والدوام
والالام ومرارة الفقر والصبر ومخالفة الهوى والنفس فلا منافات بين كون الواجب اشد مصلحة
الحوائج والاثار المترتبة على فعله بالنسبة الى المكلف اقل ثوابا من المستحب وقد يوجه ذلك بان كون
المستحبات زائد الثواب على الواجبات انما هو لاجل ان الله تعالى يعطيان بالمستحبات حسب الثواب
وتحصيل مرضات الله تعالى والانقياد والعبودية بخلاف الواجب فان الله تعالى اما فعلها الفرار
من عذابه ثم انه في المستحبات من سلوات مستحبة وحفظ النفس حال الحسن المكارة المترتبة على تحمل
الواجبات ولا يجب ان يكون واجبة من قبيل الاول يستحق مزيد اكرام بالنسبة الى من كان واجبه

من قبيل الثاني وهذا امر مركوز في اذهان العقلاء ومطابق لما دلت عليه الروايات من ان الاعمال بالنيات وان
لكل امرء ما نوى فمن نوى الوصول الى الثواب والفوز بالدرجات العالية والعقوبات كما ان من نوى الخلاص من
العقاب والفوز من العذاب والعقاب وهذا الوجه وجيه الا انه يرد عليه انه يتحقق بمثل تقديم الصلوة وكذا الصوم
بالنسبة الى الجاهدين بدون ايجاب ولكل مستحب يكون اقل ثوابا من الواجب مع ان الداعي في الواجبات
ايضا قد يكون من قبيل الاول كما هو الحال في عبادة المكلفين من غير وجوب ان الداعي الى فعل الواجبات
دفع المضرة والعقاب وجلب المنفعة والثواب مع ان ظاهر الاستحباب لانه ليس فيه سوى جلب
المنفعة فقط ثم ان ما ذكره من انتفاء اجتماع الوجوبين او الوجوب والاستحباب بالعنوانين لا ينفع في
ذلك الحال بين العنوانين والعنوانين المختلفين لا يخفى دلالتها ولكن الظاهر من العقول نفي الاشكال عن
امكان الاجتماع اذا كانا مختلفين او جهتين مع اختلاف ذلك العنوان مستندا الى ذلك اذ لو امتنع
لكان اما باعتبار الرجحان ولا يجري هذه الجهة اذ انضمام الرجحان الى الرجحان لا يوجب الا تاكد الرجحان
او باعتبار تعلقهما بمتعلق واحد ولا يجري هذه الجهة ايضا لان الوجوب والاستحباب حيث
كانا باعتبار جهتين لكان المنع من الترك وعدمه ايضا باعتبارهما ولا منافات بين المنع من ترك نفسه او
لغيره وبين عدم المنع منه لغيره او لامر اخر فان عدم المنع من متعلق واحد الا من جهتين راجع الى عدم
اقتضاء ذلك الاعتبار للمنع وهو لا ينافي اقتضاء اعتبار اخر له وبالجملة فاللازم ترتب منع خاص على
متعلق وعدم المنع من منع مطلق فيجوز ان يتحقق المنع من المتعلق باعتبار الامر وبيان اخر يصدق
على الواجب بنفسه انه ليس بواجب لغيره وذلك لا يوجب ان لا يكون ممنوعا من ترك لغيره فاذا
انضم اليه رجحان ناشئ من استحباب لغيره او لنفسه يصدق على الواجب لغيره انه ليس بواجب لنفسه
وذلك لا يوجب ان لا يكون ممنوعا من ترك نفسه فاذا انضم اليه رجحان بنفسه كان استحبابا فيجب ثم اورد
على نفسه بان اعتبار الجهتين ممكن في العنوانين ايضا اذ يجاب عنه بان الواجب النفسي عند اجتماعه
مع ما كان راجحا بنفسه ومطلوبا منه نفسه مع كونه ممنوعا من التعلق بنفسه والمندوب النفسي عبارة عما كان مطلوبا
بذلك الرجحان والمطلوبية لنفسه مع عدم المنع من التعلق بنفسه والمنع من التعلق وعدم ترك نفسه لا

يجتمعان

يجتمعان في محل واحد والسر فيه ان الرجحان النفسي لا يتعدد بتعدد الجهات المتعددة لان الذات المختلفة
الذي ليس من حيث الاحكام عليه بحيث لا يتحقق تاكده فيكون اسما من رجحان واحد فتمنع لحوق الفصل المتاخر
به والمطلوب الغيري ما كان مطلوبيته لتوصل الى غيره وهذا يخالف المطلوب النفسي ويختلف باختلاف
الاعتبارات الا ان قال لم لو فسر الوجوب النفسي برجحان الفعل في نفسه المانع من التعلق والاستحباب النفسي
برجحانه لنفسه الغير المانع من التعلق احتمل الاجتماع لارتفاع اشتباه الا ان قال ثم ما ذكره من جواز
الاجتماع في بعض الصور انما يتم اذا فسر الاستحباب برجحان الفعل مع عدم المنع من ترك كما هو المعروف واما
لو فسر برجحان الفعل او مطلوبيته مع الاذن في الترك ان منع كونه ماذونا في الترك او جاز الترك او امتنع
الاجتماع ضرورة ان الاذن في الترك مطلقا كما هو المعتبر في الاستحباب بناء على ما مر المعتبر في الوجوب والاجتماع
تغاير الجهة والحد الاول اشد واولى ثم ساق الكلام الى تحقيق الاسبقية والاولوية وكلامه هذا
مشتبه بعض الشيء ولكن نوضح المقال في هذا بتبيين ما ذكره من الاصول فنقول ان الاشياء بين النفس
من الوجوب والاستحباب وغيرهما ليس من الامور الداخلة الى ماهية الطلب والارادة وانما هو امر خارج
الى الامر من الداعي الى الطلب اذ ما كان داعي الامر الى طلبه حصوله في الخارج لمصلحة في نفسه من غير طلب الحسنة
والمصلحة بان يكون المقصود الامر من غير تمكن المكلف بسببه من ايجاده لعلة اخرى يسمى طلب الحسنة وما كان
الداعي الى الطلب كونه وسيلة الى ايجاد فعل اخر يسمى طلب غيريا ولا ريب ان ذلك الفرق لا يوجب الاختلاف
بينهما من لوازم ماهية الطلب فان لكل واحد ماهية مجردة عن اعتبار اجتماع المختلفين فيجوز اجتماع النفسيين والغيريين
مع انه ذلك الغيري ايضا وان لم يجد ذلك في النفسيين والغيريين فكذا لا يجد في المختلفين ايضا فالفرق
بينهما بما لا ينفع فيتحقق على كلامه ان ما ذكره في وجه امتناع اجتماع النفسيين من انه لا يتصور بين موردي
الحكمين الظهور ان الفعل والصلوة في المسجد وهو الموصوف بالرجحان الذاتي هو الفعل والصلوة
الموصوف بالرجحان الوجوبي في الخارج جائز في الغيريين ايضا كما ان ما ذكره في وجه امتناع اجتماع المختلفين
جائز في النفسيين ايضا وما ذكره للفرق مما لا فصل رعشة ان من ظاهر ان المنع من التعلق وعدم ترك نفسه
او لغيره مما لا يختلفان لكن المنع من نفسه وعدم لغيره والعكس مما لا يجتمعان لا يبقى ان مقصوده ان

الوجوب مركب من طلب الفعل والمنع من الترك كما ان الاستحباب مركب من طلب الفعل والاذن في الترك فالمرتبة
الحقيقية للوجوب لا يجتمع اقتضاء مرتبة الوجوب كما ان المرتبة الحقيقية للاستحباب لا يجتمع اقتضاء
مرتبته فكل واحد من المرتبتين نقيض نقيض مقتضى المرتبة الاخرى عند اجتماعهما فالمكلف بالنقيضين او بالضدين
يلزم المنع من النقيض والاذن من جهة واحدة وهي في حد ذاته لا يلزم القول بثبوت الوجوب فقط فانكره
بقية جهة الوجوب في الندب وعدم امكان اجتماعهما واذا كانا مختلفين فلا يلزم المنع والاذن
من جهة واحدة اذ المنع مثلا من جهة كونه مرتبة والاذن من جهة كونه مرتبة الغير
المستحب فلا تنافي بينهما لانا نقول ان ذلك انما يجري في هذا المجوزين القائلين بان الفعل والمرتبة
واحدة وهو لا يقول به مع ان الفعل والمرتبة لو اتحدا لا يجتمعان في النقيضين ايضا كما ذكر فانه مع ان الكلام في مرتبة
في حال ارادة الاجتماع والحكم لا يمنع تحصل بجميع مقتضياته وعدم الاسباب المذكورة من تقديم الاحكام والاجتماع
في النقيضين المذكورين للاستحباب فانه حالا يكاد يعلم ضرورة ان الاستحباب مرتبة من الطلب والوجوب
مرتبة اشد منها ولازم الاول عدم المنع والرخصة ولازم الثاني المنع وعدم الاذن مقتضاه
مرتبة الاستحباب وانما يقيد الاستحباب بالطلب الفعلي مع عدم المنع او مع الاذن من حيث انه مرتبة
تلك المرتبة فلا مانع لتقديم الاحكام والاتفاق في النقيضين بعد انتفاء المعنى المراد منها فان قلت ان
التقديم انما هو في ظاهر النقيضين لا في المراد منهما لاريب في صحة التقديم مع حيث ان الاذن ثابت
المنع فقط والحال تستند الى جهة اخرى وهو ان امر بحال عدم المنع فانه لا ينافي المنع من جهة
اخرى قلت فلم لم يجز الاجتماع في النقيضين والمشكل من ذلك بقوله لو كانت الوجوب النفسي بحال
الفعل في نفسه الناقع من النقيض اذ فانه انتهى تحمل بارادة اسقاط فرض الفعل لا يوجب اختلاف المنع
بحيث يقع عليه الاحكام والاتفاق ثم ان ما ذكر من انه لا يجري من جهة الرجحان لان انضمام الرجحان
الى الرجحان يوجب تاكده ان اراد ان الرجحان الندبي بعد انضمامه الى الرجحان الوجوبي باق على حاله
على وجه يثبت في النفس رجحانين نظير وجودهما بالنسبة الى امرين مختلفين مستقلين لقوة بعد الانضمام
وجه انما يستند امر اجتماع النقيضين كما هو فتح مع انه قال بانه يؤكد الرجحان الوجوبي بعد الانضمام



وهو مستلزم لضعف دلالة ان تاكيد انما هو في اندراج احدهما تحت الاخر كما يجتمع في اجتماع السواد والبياض وان اراد
ان الانضمام يوجب ان يكون احدهما مندرجا في الاخر ويعتبر كوجود المرتبة الشديدة من الاولى فذلك
اعتراف بعدم الاجتماع على كونه متعددا والاستقلال فيصير حالهما كحال النقيضين من دون فرق فان قال هذا
اجتماع طلبين فيتعلق بذات النقيضين وان كان طلبا واحدا فلا مانع لطلبه لما اجتمع فيه الحكمان فالحق انه
لا فرق بين النفسي والغيري بين الموجودين في النفس في الحقيقة بين سوق الطلب الوجوبي والموكد ولا يتوهم ان الاستحباب
غير معقول في المختلفين نظرا الى ان الطلب النفسي والغيري ولا بد من التحاق الاخر لما عرفت من ان الكلام
بين النفسي والغيري بين امرا راجعا الى مرتبة الطلب وما هو امر راجع الى الطلب فيتصور ثم يمكن ان
يقال في اصل مسئلة اجتماع الوجوب والندب النفسيين او الغيريين او المختلفين ان الاجتماع ممكن بعد النظر
الى ان الضعيف مندرج في القوي فيتحقق ضعيف موجود والقوي ايضا موجود لكن الاشتراك مع بعضه يقتضي ان الجزء
يدخل تحقق تلك المرتبة ولو في ضمن القوية والمشكوك ويكيف كان في التفصيل لا وجه له وما ذكرنا
يظهر الحال في اجتماع الكراهة والحرمة والكراهة والوجوب والاباحة والحرمة والاباحة
فان الموجود عند اجتماع الحرمة والكراهة او الحرمتين او الكراهتين هو الحرمة او الكراهة الشديدة
كما ان الموجود عند اجتماع الوجوب او الحرمة والاباحة هو الوجوب او الحرمة وكذا الحال في الكراهة
والاستحباب مع الاباحة هذا الكلام واضح بعد الاحاطة بما ذكرنا المقام الثالث في تحقيق الحال بالنسبة
الى الوجوب التخييري والاستحباب التخييري والظاهر منهما عدم امكان الاجتماع ولان الوجوب التخييري
يلزم المنع من تركه المطلق الى مع مقارنته لبدله لا ان يشتمل على عدم المنع من تركه المقيد اي مع
مقارنته لبدله والاستحباب يلزم عدم المنع من تركه المطلق فينتزع كون الفعل الواحد لا يجوز تركه
لا مع بدل ويمنع تركه لا معه وهو في هذا المشكل الحال في الفصل فرض الواجب المخير الذي حكموا
باستحبابه فلا بد من التوجيه فيه بمثل ما ذكر في المكروه من افراد الواجب المخير من ان المراد باستحباب كونه
مشتملا على مرتبة ورجحان على الافراد كونه اكثر ثوابا من الاخر وتحمل الاوامر على الارشاد ولا ذلك
الرجحان في الفصل الاول بان المراد باستحبابه كونه احب الى الله تعالى كونه مصداقا لعنوان اخر هو مطلوب

الضعيف في م

اختلاف م

في نفسه طلب حيث يحصل الاذن من الشارع بناء على ان الطلب الذي كان مشتملا على الطلب المنبئ بالاشتمال الوجوبي
على التضييق وقد يوجه بان مورد الاستحباب اختيار الفعل والاذن الفعل ومورد الوجوب هو فعل الواجب وهو غير
معلوم المنع اذ الاختيار ان اريد به الارادة فمع انه ارادة في نفسه كما لا يخفى يوجب الخروج عن محل الاشكال
وهو استحباب الواجب لا استحباب ارادته وان اريد به معنى آخر فهو مما لا يساعد عليه العقل الصحيح على ادراكه
اذ اختيار الفعل وترجيحه ليس الا نفس الفعل كما ان ايجاده ليس الا نفس ايجاده فهذين كلاهما مترقبة من نفس
الفعل ليس بشيء سواه والاستناد وان امكن اقامة وجه لمنع الوجوه وتحقيق وهو ان الاستحباب في
ارادة الواجب التخييري انما يلاحظ بالنسبة الى جهة التخيير فيكون المتصف بالاستحباب هو الواجب المتصف
بالوجوب التخييري والتضاد بين الاستحباب وهذا الوجوب وتوضيحه ان الوجوب والاستحباب اذا
اعتبرا مرتبة واحدة بان يكون احدهما عرضا والآخر ذاتيا بالنسبة الى معروضهما فلا يمكن اجتماعهما كما في
سورة الحمد حيث هما اذا اختلفت اما اذا اعتبر الاستحباب مرتبا على الوجوب بان يكون عرضا للاستحباب
على العقل بعد الوجوب حيث بان يكون الوجوب هو ذاتيا في الموضوع فان كان الوجوب حيث لا
يمكن عروض الاستحباب عليه لما ذكر بالتضاد ولا اذا كان الوجوب تخييريا لان الواجب التخييري
يتصف بالوجوب باعتبار ترك المقيد وهو الترك لا البدل واما باعتبار ترك البدل فلا يتصف بالوجوب
بل هو متصف بالاباحة او الحكم الترك المطلق على وجه الاطلاق من دون ملاحظة تقييده بالمقيد
لا حكم له وباعتبار ملاحظة تقييده بالبدل حرام وباعتبار تقييده بالبدل ليس بحرام فكذا العقل
اذا قيس الى ترك لا الى البدل يتصف بالوجوب واذا قيس الى ترك الى البدل يتصف بالاستحباب واتحاد
العقل لا يضر بعد كون الموضوع في الحكم الاستحبابي هو العقل المجرد فيه والا لا تحقق وجوب تخييري لانه لا يخرج
مستلزم لاتصاف الترك بالمرتبة وباعتبار آخر بالمرتبة فان قلت لم لا يجوز اتصاف احد فردي التخييري بالوجوب
العيني مع ان هذا باعتبار الواجب العيني ايضا قلت الوجه في ذلك ان الوجوب العيني مانع من ترك مطلق
والاستحباب لا يمنع من الترك فالاول مناف لوجوب التخييري بخلاف الآخر وبعبارة اخرى ارادة فعل الواجب
في ترك مشروط بالبدل فعل آخر لا جهة بناء ارادة ذلك من جهة اخرى مع قطع النظر عن جهة ترك مطلق

يكون

يكون الارادة ان موجودين متمايزين ولكنه لا بناء ارادة مع الجهة في ترك مع ما يتضمن الوجوه المنع
اتصافه بالمرتبة وباعتبار ترك المقيد فان قلت بان الجهة في العقل باعتبار ترك المقيد بالبدل موجب
لعدم جواز العقل مع ان الوجوب مختلف بجوازه فيتغير الفرد الآخر وهو واجب وهو خلاف الفرض قلت
ان محل الاستحباب على مثل ذلك الفرض خلاف ما هو المصطلح فان الاستحباب باعتبار ترك مطلق مع مطلوبية فعله
والا لما امتاز عن الواجب التخييري قلت ان المغير للمدعو لا يخلو اما ان الاستحباب ليس الا مرتبة
من الطلب فيمكن تحققه فيما جاز ترك المقيد لا ترك المطلق كما ان الوجوب ايضا مرتبة من الطلب يلزمها
المنع من الترك مع انه يتحقق فيما جاز ترك المقيد والا يمتاز بينه وبين الوجوب التخييري اما هو لزوم الطلب
على الترك المقيد ان لا مع البدل في الوجوب بخلاف المستحب فانه لا يلزم فيه ذلك وما ذكرنا فمن فاذا
استوجه عدم تسليم التضاد بين الوجوب التخييري والاستحباب وكذا لم نقدر على تصوير ذلك على وجه
يكون الطلب المتعلق بالنفس على الحد الذي يتعلقان بامرين من الموجودة النفس بالطلب
المؤكد واختيار الموضوع معروض للوجوب التخييري مع كونه المحذور الذي اشرنا اليه انما المتوجه لا يجوز في
ذلك والا لزم صحة اتصاف العقل بوجوبين عينيين اذا كان احدهما مترتبا على الآخر كما اذا نذر صلوة
مكتوبة واتيانها بدين الطلاق والمنذور ارتفع من ان يبين وما ذكرنا يظهر الحال بالنسبة الى اجتماع
الاستحباب التخييري والوجوب العيني كما لو نذر قراءة كلمات الفرع في القنوت فان الموجود في الواقع
ايضا هو الطلب المؤكد ولا يجوز كما ان الاستدراج الوجوب العيني من فرض الاستحباب التخييري مطلقا لانه
مانع عن ترك مطلق فاما من القول بجوازه واجتماعه فانه طلب واشتمال على جهة الاستحباب وكذا
الحال في اجتماع الواجبين او المستحبين او المختلفين اذا كانا معا تخييريين فان الاول واجب
مؤكد مشتمل على جهتي الوجوب كما ان الثاني مستحب مؤكد مع اشتماله على جهتي الاستحباب وان
الفرد واجب تخييري مؤكد لتعلقه جهة الوجوب اشتماله على جهة فقد يعد من موارد التنقيح الجزاء الطلب الواحد
حسن اجتماع مفسدة وغيره فذلك من موارد تداخل الاسباب وليس بشيء كما في مرور حالات المرور
وسجدة السهو حيث تعدد السبب بها يستدل بها على جواز اجتماع الحكمين المختلفين في فرد واحد

اشارة اجمالية في مشتملات الاسباب

ولا يبعد [illegible] تلك المسئلة على سبيل الاجمال من جهتين ان استدلال تلك الموارد لا يمكن الاستدلال بها على
الجواز فنقول ان استدخال قد يكون في الاسباب وقد يكون في المسببات فان كان الاول استدخل من قبيل
الاول بان يدل الدليل على ان تعدد وجود السبب او تعدد الواقعة لا يكون مانعا لوجوب اثر الاحدى
من المسبب فلا نقض كما في تداخل الاحداث لو صح وجه تمام الاجماع على ان السبب التام هو الحادث الواقع
سابقا والاحداث المسبوقة لاغية لان الاول اذا صدر اوجب الوضوء غيره او استحب على قول ولم يثبت
الا تكليف واحد مرة واحدة وليس بعض منقسم في المقام كما يمكن اذا الوضوء اما واجب او مستحب وان كان من
قبيل الثاني بان يؤثر كل سبب تكليفا غير الاول بان يكون حصول الجنابة سببا لايجاب مرة الغسل
ويوم الجمعة سببا لاستحبابه وحصول الجنابة او التماس الجماع سببا له فالتداخل في المسببين اثر الحصول
التداخل في قتل زيد اذا تعدد اسبابه وهو راجع الى تداخل الاسباب فيقول الامر اما عام فلا يثبت
الا بالتأكيد في الطلب ولا اشكال فيه كما عرفت او يقع بالتداخل رخصة وهذا لا يمكن الا بعد ثبوت
الجنابة سبب لوجوب فرد من الغسل والجمعة سبب لوجوب فرد اخر وجوب او الطهارة سبب لمندوب
فرد اخر مع تنوع الاشكال على هذين الاول مع التداخل الافراد وحدة الفردين فيراد احدا
كما انه لا يمنع حصول الامتثال بالمسنة الا تكليف مع عدم ايجاب المكلف به وهو يمنع تجويز اجتماع
الحكمين من جهتين شيئا في المقام كما لا يخفى ومن مع انه لو كان المقام من قبيل اجتماع حقوقا الواجب
والمستحب على ما كان منهم خلاف في جواز التداخل في اجزاء الغسل الواحد عن الغسلين لانهم مطبقون
على صحة الاتيان بفرد واحد جامع لعنوانين احدهما واجب والاخر مستحب كما يظهر ذلك من تتبع
مسئلة الصلاة الراتبة في الصلوات كما اذا صلى في مكان هربه دالة او شجرة الذي يعمه في بالامر
مع تأكد الطلب وهو لا يمكن به من جهة اختلاف سببهما في وجوبهما في مسئلة اجزاء غسل في احد
الغسلين الذين يجب احدهما ويستحب الاخر فمنها ان الاغتسال حال كون الوضوء في الغسل ماية
واحدة كما لو توضأ وتسبب بها الجنابة كاسباب الوضوء واجزاء الغسل مع اتحاد التداخل فيه لعدم اجتماع حكمين فان الموجود اما وجوب او استحباب او وجوب مؤكد على اختلاف الاحوال كما في

الوضوء

الوضوء على ما عرفته سابقا واستدل على ذلك بظهور الاخبار والاشتراك في بعض الاخبار وهذا الوجه لا يندفع
الاشكال المزبور كما لا يخفى بعض الاعلام المزبورة في الفقه ولا يلائمه اختلاف اعلامها مع ان
الظاهر منهم ان التداخل اختياري وان كان فيه خلاف ومنها ان الغسل الاول على اجزاء غسل واحد عن
الغسلين اذا كان الواجب والمندوب يلزم ان يقع ان احدى الوظيفتين بتأدي بالاخرى بمعنى انه يحصل
فراغها وان لم يكن من افرادها حقيقة كما لو صلى الفريضة بالنافلة والصوم المستحب بالفرض ومنه ان
تأدي احدى الوظيفتين بالاخرى غير معقول الا ان تكون الصلوة الداخلة الى طهارة موجودة حينها وذلك
يوجب ايجاب المندوب ايضا كما في احدى افراد الواجب المخير المستوية مع الصلوة واما مع عدم صلوة
التحية بالنافلة والصوم المندوب بالفرض فلا يمكن ان يجتمع مجرد التفضل او المراد به استعمال النافلة
على ما هو ارادة ثواب التحية والصوم فيكون المراد هو حصول المنفعة المترتبة عليها لا مطلوبها لغيرها او
المراد به ان العبد بعد ورود الامر بالفرض لا يمكن من الصوم المندوب بعدم قابلية الوقت لجامع
انه قاصد له طلب الفرض فيستحق بذلك عطاء وثوابه لا يبعد ان هذا هو المراد من التوجيه لا ما
نقول ان الزام مثل ذلك في الغسل الواجب والمندوب بعيد جدا حيث ان ظاهرهم الاتفاق على
حصول الغسل المأمور به فلا يمكن القول بان المقام من تداخل الاسباب او يقع بانه من قبيل اجتماع
مفاهيم متعددة في فرد واحد وهذا مع ان تأدي وظيفة الفرض بالنفل في المقام بعيد جدا وان قلنا
بالعكس ومنها ان ما دل على استحباب غسل الجمعة يختص بما اذا لم يجب الاغتسال بالجنابة والمراد باستحبابه
مع انه مستحب شأنا وهذا الوجه بعيد جدا لان ذلك يرفع الحد ذاته عن هو مقطوع به وبعد ابتناء على ان
التداخل رخصة لا عزيمة كما لا يخفى مزيدة اقتضاء وذلك ثبوت الامرين معا فلا يتحقق في شيء منهما ومنها
ان الغسل الواحد فرد لعنوانين احدهما واجب والاخر مستحب فهو واجب من جهة ومندوب من اخرى
وفيه ان الغسل ماهية واحدة فلا يمكن ان يكون الماهية الغسل تتعلق بوجوبه وندبه معا
فيرى فيه جهتين من تعلق بجوازه مبدء على حدة والجهة ان المقصود ان الغسل ماهية واحدة
ولكنه مطلوب الامرين فيتأكد الطلب فهو يرجع الى الوجه الاول ولازمه التداخل الفقهاء

فيمتنع الجمع من قال بكونها مأمورا به ومنهيا عنه بان المتعلق لا يرد على كليهما موجود وهو اول على ما مر من
الغصب والتصرف في مال الغير وواجب التخلص عنه والمانع متعدد من اجتماعهما اما الاول فلان الغرض
واما ثانيا فلان المانع اما لزوم اجتماع الضدين او لزوم التكليف بالمحال وكلاهما ممتنعان اما الاول
فظاهر في المسئلة السابقة من ان النهي والحكم مجتمعان في مورد الاجتماع واما ثانيا فلان جهة متعلقة
لم يكن سوء اختيار المكلف فان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار والجواب عن ذلك واضح بعد
الاحاطة بما استفدناه فانا اذا منعنا لزوم محذور الاجتماع في المسئلة السابقة وما نحن فيه ادلة برهانية
هو المعروف من ان الواجب والحرام في فرد هو الواجب حيث لا جامع بين هذا الفرد في المسئلة السابقة
في القوانين حيث قال بان الفقه من نقول اذا امر الشارع بالكف فان الحرام في فرد اذا كان الفرد
المباح في فرد فيصير الفرد والشخص الهم واجب حيث لا حل الكف الذي هو الحرام في هذا الفرد بعد ذلك توجه
الامر الى ذلك الفرد لا ينبغي الاصغاء اليه نعم نحن نقول بثبات جهة بعد بعد انه استحالة بعد ان
ان جهة العلم من اوضح الواضحات ضرورة انه لا يتامل من له ادنى تفكر في تصحيح من يمنع من الفعل
من الوقوع على الارض وان كان سوء اختياره من سببه كل احد يستحق الراي وكان الفعل واجبا
لا يتوقف في تصحيح منع ذلك الا ما يظهر ان الوضع في ذلك التكليف هو سوء اختيار المكلف
ام لا واما الفقيه الشهيد فقد صرح بان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فصحت ما قام جهة التكليف
عند امتناع الفعل بواسطة الاختيار كما اورده المستدل يكون معناه ان امتناع الفعل بالاختيار
الذي كان الفاعل على فعل امتناع الفعل لا ينافي كون الفاعل مختارا وان كان امتناع الفعل بسبب ارادة
امر غير معقول او فرض الفعل تمتنع بسبب اختيار الفعل ان سوء اختياره فرض مختارا وذلك
الزمان كما ان ايجاب الفعل بسبب ايجاد سببه ينافي كونه مختارا فيه بعد ذلك من ان سوء اختياره مقام الرضا
امر الحجر حيث انهم استدلوا على اضطرارية الافعال بان وجود الفعل عند وجود علته واجب كما ان
عند انتفاء وشرطه ممتنع فهذا واجب وذاك ممتنع فلا يكون في ذلك تحت القدرة واختياره فالاضطرارية
بان الاختيار من اجزاء علل الفعل فوجوب الفعل او امتناعه بالنسبة حين اختيار الفاعل وبعد ذلك يصير الفعل

اختيار

اختيارا وانما هو اذا وجوبه باختيار الفاعل لا بناء كونه حال اختياره واما تحت القدرة واذا اردت تعميم
ذلك الفقيه بقوله مرتكبه فالمراد ظاهرا من ان الاختيار الذي السبب يصير الفعل ممتنعا او واجبا
يكفي في اختيارية الفعل وكونه محل المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب وصحة الامر والنهي عن فعل
اختيار احد الطرفين وان هذا اختيار اسم الضم لا يتوقف على المقدار من الاختيار كافي في صحة التكليف وان
كان ممتنعا حين التكليف خارجا عن الاختيار بالفعل لانا نقول ان الحاكم باشتراط التكليف
بالقدرة والاختيار هو العقل والمراد ان المعتبر عند العقل في الشرط المذكور هو كون الفعل تحت
يمكن صدوره من المكلف حين التكليف والاختيار لا يبقى له ينفع فيه شيئا ولذلك اختار بعض ان قول
كما حرف كون الخروج منها عنه قبل الدخول وانما هو مامورا به فقط استنادا بظاهره ولعله يورد على
الحجة المذكورة بمنع وجود المقتضي لمنع فان الخروج اخص من الغصب في مورد الامر فقد يتحقق مورد
الغصب بغير الخروج بنية التخلص كما هو المدار في باب العام والخاص واجاب عنه الفاضل في القوانين
بقوله ان الخروج ليس مامورا به من حيث انه خروج من دار الغصب كما ان الكون في الدار المغصوبة
ليس مراد الامر من جهة انه غصب والمسئلة بين الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر ان ذلك الامر انما
استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة ترك الحرام من الخروج وان الخروج
في الشرع يجب العادة فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الشرع مخصوصة في الفرد يجب العادة
من نفس الامر الثاني لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض فلو فرض ورود امر بالخروج بالخصوص فالظاهر
انه من جهة ان الفرد الغالب الوجود لا يمكن التخلص بوجه آخر اما بان يجعله غيره على ظهره وكما يمكن
اختيار او غيره ذلك فيستفاد ذلك فائدة جليلة لم اقف على تصريح بها في كلامهم واورد عليه الاشكال
بان معارضة العموم من وجه في باب التعارض مع ما لان افراده المنفس الامرية مخصوصة في الفرد فالاولى
له فان العام اذا كان مخصوصا افراده في الواقع في الفرد فالمراد منه ومتعلق الخطاب انما هو ذلك الفرد
ومثله ما اذا اختص في الفرد بحسب العادة فان العادة مخصصة كما سيأتي فلا يراد من الا الفرد الذي فيه
معارضة العموم معنا التعارض فان معارضة العموم مخصوصا لو ازمه وحمله بنا قبول التخصيص فيا سلم الامر

كما فيما يرتفع فائدة التخيير فيرتفع فائدة العموم فالتعارض غير واقع لعدم الاستواء فيه
حرفا بالعطف وهيئة الدار وثانيا بان فرض الاستحباب الاول ان يرتفع امكان التخيير بقوله اخر كما مر الا ان
يكون ذلك الفرد ايضا فلا يبقى وهو خلف الفرض مع ان التكليف لا يتبعض او بدونه والا فالتخيير عن الامر
فقط والاول لا يختلف النسبة به بل يشترط ان يكون من الافراد الطارئة وثالثا ان التخيير من القوم بالفائدة
الذكورة مرجوح والا لزم ان يكون بخلاف ما ذكره الفاضل والاستاد دام ايامه انتهى الفاضل ان لا حظه
الخيار افراد العام في مورد الاجتماع انما يجعل فيما لو جعل التعارض بين مفادي العامين اذ حينئذ لا يجب
التخيير لغير ذلك المورد فلا يلزم خلو ذلك العام الذي فرض الخيار افراد عن الفائدة وهذا الذي
يوجد التصريح به في كلام القوم وهو لا يوافق بخلاف ما ذكره الفاضل اولا معارضة هذه بين مفاد
العامين لانه يرى اتحاد الجنس في رفع التعارض بين الامر والنهي ولا ريب ان المدار في التعدد والوحدة انما
هو المفهوم فانه متعلق الامر والنهي بلا فرق الخارجية عنه وعن الامر والنهي فما ذكره الفاضل لا خيار
عليه بعد ما ذكره ايضا من عدم التعارض بين الامر والنهي لتعدد العنوان في متعلقهما وانما يحرمت
من يقيد على الزواج بالمكلف مسلوبة ولم يتحقق احد افراد احد العامين في الاخر فانما هو لاجل
دفع محذور التكليف بما لا يطاق وهو ايضا كما لا خير فيه هذه اذا كان لسوء اختيار المكلف فالحق
في جوابه ما ذكرنا نعم يرد على كلامه هذا انه لا فرق بين العامين من وجه عند الخيار افراد احد العامين
في تعلق الامر ايجاب الارادة في الفرد الذي مع وجود ما اذا كان احدهما اخص مطلقا فانهم يقدمون الخاص
بالتعارض فانه ان دون الاول يحكم في ذلك كما لا بأس به بعد ما ذكره احد العقد الحجة وعدم
صحة التكليف بما لا يطاق اذا كان السبب فيه نفس المكلف وبالجملة ان ما ذكره مبني على ما ذهب اليه
اصح من قال بكونها منهيا عنه فقط لا الخروج من حيث التكليف في الشريعة وانما هو موجود فيما لو
العقد ووجوب الاجتناب عن التصرف في مال الغير الا ان الخروج مقدمة لترك الغصب وحصول الاجتناب
اذ لو لم يخرج يبقى فيه مدة طويلة فترك الغصب في الزمان الزائد على مقدار زمان الخروج موقوف على الخروج
فعلا بوجوب المقدمة يجب الخروج والا فلا وحيث ان الحق عدم وجوب المقدمة فالحق عدم وجوب

الخروج

الخروج وحيث ان يتخلص من احد فرادي الغصب فهو حرام صرف ولا يجوز ترك ذلك اولا لان عنوان التخلص عن
الغصب ورفع اليد من اسوال الناس وغير ذلك من العناوين الصادقة على الخروج مما امر به الشارع فهو
واجب اصلي وثانيا ان حرمة الغصب في الزمان الزائد مع حرمة مقدمته فيكلف بما لا يطاق فهو محال
معلوم لكن الخروج واجب فلا يقال من كونه صلاة وثالثا انا نفرض عدم اثبات وجوب المقدمة وجوبا غيريا
بتقيد وهو المراد في المقام اصح لقول اثبات عدم الدخول مثل ما ذكره وجوبه بدلالة
العقل والنقل عليه كما قررناه وعلى كونه منهيا عنه قبل الدخول لعدم دلالة على حرمة الغصب وعلى ثبوت الاثم
بانه معصية لمن سبق مع كون المكلف كما من ترك قبل الدخول بان ترك الدخول فيترك ان
زال النهي بعد الدخول وقبل الخروج كما هو الحال في الواجب الذي يترك بعض مقدماته قبل زمان اداء
قال بعض الاقتصاد في مقام الرد على ما اخترناه ان ذلك انما يقتضي عدم المعصية بعض مقارن لا
عدم ما سبق فان المكلف منهي قبل الدخول عن جميع اكوان التصرف في ملك الغير بغير اذنه
منها متعلق فيه الامر ان النهي يرتفع عنه على بعض الوجوه بالنسبة الى المدة التي لا يتمكن من الترك فيها وذلك
لا يوجب عدم كونه عاصيا لانه توضيح ذلك لزم ان يكون الخروج طاعة وعصيانا وهو محال لان
الطاعة والعصيان امران متضادان بالضرورة فيمتنع اجتماعهما على شيء واحد او تردد على محل
واحد لانا نقول ان اريد ان الطاعة والعصيان متضادان من حيث تعلقهما بمتعلق واحد فالمنع
الصغرى والكبرى ولا منافات بينهما مع تعدد الجهة وان اريد انهما متضادان من حيث الامر
اليه من الامر والنهي فممنوع الصغرى لانه انما يتم فيما اذا اجتمعا في زمان كما هو شان التضاد ودفعه
ان الامر والنهي جميعا زمن الخروج ولو صح المقام ان ترك الغصب واجب على المكلف بجميع اكوانه من حيث
ترك ارادة الغصب مشروطة بقاء شيء وكلما هو من حيث ان الخروج قبل الدخول يتمكن من ترك الغصب
بجميع اكوانه وحينئذ فخروجه فترك الجميع مراد منه قبل الدخول فاذا دخل فيه ارتفع عنه من ترك الجميع
اكوانه مقدار ما يتوقف التخلص عنه وهو مقدار خروجه منه فيمتنع بقاء ارادة تركه لك وفيه ان ذلك
لا يكون بعض اكوانه ترك مطلوبا فيصح ان يتصف بالوجوب مطلقا وحينئذ فيما نحن فيه النقل قد

لا يصدق عنوان المعصية ذلك الا بعد الخروج بالخروج فيكون الخروج بالخروج من الدار قبل الدخول وبعده حيثان متضادان
احدهما مطلق وهو الخروج من الدار مشروطا بالدخول وهو الامر به وهو غير متحقق فيه بعد الجمع
بين الضدين بل متحقق بكل في زمان وحقيقة حكمهما من استحقاق العقاب والثواب باعتبار الحالين وان كانت
متنافية شرعا في زمان مضافة المطلوبية في زمان اخر لا مع البعد انما تحقق مع وضوح جوازه وان لا يترتب من
اثر الاول رفع البعد الذي يتخلف الضمان ولا يشكل ما تنافيا هو موصوف في الزمن السابق لوجوده في علم العالم
ولو بوجوده الذي هو نفسه توجه فعلا ذلك لا يمنع تحقق الطلب الا مع تحقق المطلوب في الخارج وهو محال
آخر كل من رفع البعد مضافا ومن التحقيق وان كان وقت تحقق لا يخرج عن نظر اما اولا فلان ما دل من
الادلة على حرمة الخروج انما يدل على حرمة عنوان المعصية وهو بهذا العنوان محرم ابدا من بعد الدخول وما دل
على وجوب الخروج وان يدل على وجوبه بعنوان التخلص وهو واجب ابدا وهو يجب قبل الدخول وبعده الا انه
قبل الدخول يمكن محله لا بتداء المكلف بفعله وبعده يمتنع به ولم يدل دليل على حرمته بهذا العنوان قبل الدخول
وما بعده فاجراء حكم المعصية عليه بعده لا معنى له لوضوح ذلك ان التصرف في مال الغير من دون رضاه
مالكه ممن يعلم ان الغير لا يتبدل حكمها بحوق الغير وان الاصل حرمة الاكل ضرورة اقتضاء بالوجوب
حسنة لحوق عنوان حفظ نفس الغير اذا اوجب او نفس محترمة محترم شيء بالتصرف بعد كونه ممكن ان
يلحق به عنوان يكون مناطا لاستحقاق حكمه مثل كونه تخليصا من الغصب وذلك موضوع التخلص
من الغصب لا يتخلف حكمه بعد الدخول وقبله وان توقف وجود الخروج على الدخول بواسطة
ترتب طبيعي منهما دخل في المتوقف الوجود ولا يعقل ان يكون منشأ لاستحقاق حكم ذلك الموقوف
بالنسبة الى قبل وجود الموقوف عليه وبعده اذ الحكم تابع لعنوان الموضوع لعنوان اعتباره غير فان
انتقل في حكم الغير من حيث هو لا يكون مورد الحكم واذا اعتبر عليه وبعده وان خصه بالحرمة واذا اعتبر تخلص
من الغصب وتخلية ملك الغير لحقه الوجوب ولا مدخل للامور الغير بتوقف وجود العنوان عليها في ذلك
كما هو واضح فالحالات الواقعة في ملك الغير اذا اعتبرت على الوجه الاول حرام صرف لا يشوبه شيء من
المطلوبية في زمان كما انه اذا اعتبرت على الوجه الاخير محبوب صرف لا يشوبه شيء من المبغوضية

اما

كما يعتبر ما اختلفا الاصل الجزئي في الاخر فالمغصوب مبغوض واما والتخلص محبوب واما من جهة قبل
الدخول وبعده فلو فرضنا كون الخروج على وجه التخلص قبل الدخول يلزم كون نفس المحبوب مبغوضا ونفس
الاطاعة معصية وهو محال كما اعترف به ودعوى ان الخروج بعنوان التخلص قبل الدخول ليس محبوبا بل مبغوضا
فقول بعض ضرورة ان كل من تصور الخروج بعنوان حكمه مختلفا بتبادر حسنه ووجوبه وان لم يدخل
احد في ملكه احدا بتبادر حسن التوبة بعد المعصية فحكم الخروج بهذا العنوان حكم التوبة عن المعصية فكما
ان المعصية حرام والتوبة حسنة اذ حسن مع انه لا يتحقق محل ووقت الا بعد المعصية فكذا الخروج بعنوان
التخلص حسن وان لم يتحقق محله الا بعد الدخول المحرم واختلاف زمن الامر والنهي ووقع التضاد
به اصعب لبعض من اهل الحذر اذ لا يتعقل كون اختلاف زمن الطلبين موجبا لرفع التضاد ومع اتحاد
المطلوب بالطلبين بل قرينة محله من ان اختلاف نفس الزمان لا يكون موجبا لاختلاف الحكم الا اذا
كان اختلافه راجعا الى اختلاف وجه المطلوب وعنوانه كما نبهوا على ذلك في مسئلة عدم جواز الامر
قبل حضور وقت العمل ولذا بعد شيء ذلك بدعوى حقه واتفقوا على انه لا تصح مع الجزم
بعدم التزام العبد في المقدم كما صرح به في توضيحه لان الحكم في الاحكام الكلية الواقعة والابد فيها
الاختلاف في زمن الطلبين لا يجدي شيئا ثم لو اعتبر الاختلاف في زمان المطلوب ارتفع التضاد
لان الزمان ايضا كما يوجب تعدد الموضوع ويغير عنوانه فيغير الحكم ايضا الاخر ان مطلوبية شيء
الى حق بالبعيد شيء ومطلوبية تركه بالنسبة زمن مفعول واقع لعنوان من دون حصول بدء والزمان
متناقض في الزمان زمان الطلبين واحدا واما مطلوبية شيء وتركه في زمان واحد غير معقول والزمان
زمان الطلبين مختلف الا على وجه البدا والاربعين لا يتحقق في اختلاف زمان الخروج لان زمان البدا
انما هو بعد زمان الدخول فاعتبار الاختلاف في زمان الامر والنهي لا يوجب اختلاف عنوان المأمور به
والمنهي عنه فلا يلزم التزام كون الخروج بعنوان التخلص حسب بحيث لا يغير به نهي في ان من الامكان
فاذا فرض في توضيحه من ان جميع الحالات الواقعة في المغصوب بان عنوان كان من العنوانات الواقعة اما التي يعتبر
اعتبرت جميع الحالات الواقعة في المغصوب بان عنوان كان من العنوانات الواقعة اما التي يعتبر

في الحال اختلفوا فيه فقال المص في الرسالة مطلوبية الحركة الخارجية بمعنى ان المحقق وان اراد جميع الحركات الواقعة
بعنوان الصلب او سببه ولكنه لا يوجب كون الخروج بالعنوان المذكور مطلوبا ولا يكون الصلب في ذاته الخروج
وجوده مطلوبا اترك من الصلب والصلب على ما عرفت به فالمحقق هذا كما انه مطلوب الصلب بالحقيقة فالمطلوب
اترك قبل الدخول او الحركة لا على وجه التحقيق واما بعد الدخول انه كلب وذلك لا يوجب مطلوبية الدخول
مقدمة للخروج كما ان مطلوبية الهرب قبل الصلب لا يوجب مطلوبية الصلب مقدمة له وستعرف ان ذلك
زيادة توضيح الشرط واما ما يقال استفادة الحكم المذكور من الحركة قبل الدخول والوجوب بعد على ما ترتب
من الدليل العقلي الدال على مرجوحية الصلب والظاهر لا يخلو عن اشكال لانه لو جرى على حرمة جميع الافراد
في مرتبة واحدة واما الترتب المذكور فما لا يعلم طريق استفادته من الخطاب فان قلت لم يحرم ترك
جميع الافراد على حد سواء الا ان الصلب حقيقة بالخروج والتقييد الصلب حكم الصلب بخروجه حتى تحت العدم
هو بعد الدخول اذ ما قبله لا معارض له لعدم وجوب الخروج مع قلت تعبد الخروج حينئذ لا يوجب تخصيصه
من اول الامر بل ان المراد من هو الصلب على وجه الخروج كما هو الحال في جميع المكلف ثم لو كان
الخروج مما يمكن تحققه بعد الدخول وقبله وكان حكم الصلب مقصورا على خصوص بعد الدخول كان الامر
كما ذكره ولكنه واضح الفساد وان قلت ان الترتب يستفاد من الترتب بين موضوعي الدخول والخروج
او قبل الدخول لا مع الامر بالخروج لعدم تحقق محله فهذا لا حاجة الى الامر به وانما يصح الامر به بعد الدخول
واما الامر قبل الدخول فهو لغو لانه كلب اترك صحيح وان كان لم يمتثل بالمكلف قلت ان الترتب
بين موضوعيهما لا يفيد ذلك اذ كل ما تقرر الخروج في الخارج لا يتصف الا بالمطلوبية كما بينا وعلى جميع المعنى
عرفت ان الامر بالترك كان مشروطا بحضور زمان الامتثال به كان المص عنه انه كلب والوقوف ثم
ثم غاية ما يلزم من ان وجوب الخروج من حيث ان وجوده موقوف على الدخول والحرام بالضرورة مشروطا
بالدخول فقبل الدخول لا وجوب للخروج على وجه التخيير ولكن المص حين الدخول يجوز تخصيص الترتب بين
الموضوعين الدخول والامر بالخروج واما لا يفيد ما ذكره المص وعدم الوجوب التخييري قبل الدخول لا يوجب
صحة المص حين الخروج فيه ضرورة عدم صحة المص عن الواجب المشروط الذي لا يمكن وجوده على الا
شرطه

شرطه ولو فرض تحقق الشرط لا استلزام من حيث الصدور عن فاعل واحد مختار وقد يجتمع ترتب الاثم مع
زوال المص بان المكلف قبل الدخول في الدار وادخال الخروج في الخروج كان مرتكبا حرمة ترك الغصب والترك
مطلوب المص عن الغصب وان كان في الاثنين الاخيرين قد تحقق بترك الاول فان ارتكاب المحرمات
المتوارد فيها اذا كانت من جنس واحد مترتبة الفعل الواحد عرفا وان كان في الواقع الفعل بحرمة متعددة
من تعدد الاخرى والحل المص الى ان هذه لا يشهد به الشواهد الوقوعية في نظائره فتعلق الخطاب في
مثل المقام متقدم على زمان المكلف به نظير الخطاب بالحج عند الاستطاعة واشتغال الذمة بالدين
قبل حضور الاجل بكثير وان مقتضاه المص طلب ترك الطبيعة في جميع الازمنة وحيث كان المفروض تعلق
المص الى المكلف قبل حضور زمان الامتثال وزوال البعد بعد حضوره فلو ارتفع الاثم بعد خروج الاثم
المعلق على كونه مطلقا ولا يلزم ذلك مع ارتفاع المص بعد اختياره وبقاء الاثم لاستحقاقه العقاب
على فعل المحرم وكذا الحال في الامر اذا اوجبه المكلف بسوء اختياره سقوط الخطاب عنه كما لو ترك
المكلف بعد دخول الوقت دواعي وجوب الاداء المص والجواب عنه واضح بعد ما عرفت من ان
متعلق المص هو الحركة الواقعة في المغصوب لا بعنوان الخروج ولم يرتفع المص عنه بعد الدخول كما ان
المتوسل بالخروج مامور به قبل الدخول والمشروط والقول بانه متعلق بعد قبل الدخول على نحو الاطلاق
ومتعلق للامر على نحو الاشتراط في زمانه مبني مع انه لو صح ذلك لما كان وجه لزوال المص بعد الدخول
ولم يكن الزوال لما كان وجه لترتب الاثم والاختيار بالذكر من انه لو ارتفع الاثم بعدم خروج المص
عن الاطلاق لا يفيد لعدم معقولية المص عن شيء لا يمكن بقائه عنه اما لو صح ذلك يعني الاثم لترتب
على ترك الامتثال فيحصل عدم امتثال المص والسيد على عدم التعلق به وعدم ترتب الاثم ايضا وبالجملة
ان الخروج اذا لوحظ باعتبار كونه تخلصا عن الغصب لا يحرم حال منع ومن واما هو محبوب صرف لانه
واما هو مقدمة ترك الاثم الذي هو من الواجبات المهمة ويتعلق ذلك بمثل الامر بالحج عند الاستطاعة
فالاوجه ان الحج اذا لوحظ وجوده بعد الاستطاعة في عشر من الحجة لا مانع عن كونه مستحبا
مرجوحا فيه فيصح الامر به قبل حصول الاستطاعة وحضور الوقت وان ارتفع بعد تخلف المكلف

في القاعدة ولكن الخروج اذا لوحظ وجوده بعد الدخول بقصد التحقق لا يكون مرتبطا ممنوعا عنه فلا يصح النهي
عنه ولو بعد الدخول وهذا مطرد في جميع الموارد التي يدور الامر بين ارتكاب القبيح والاقبح فانه يجب ارتكاب
القبيح عند الابتلاء به من دون شبهة فاذا دار الامر بين قتل نفس واكل لقمة من مال الغير فلا
ريب في وجوب اكل اللقمة وهو يقول ان كونه متخلصا عن القتل المحرم لا يتصف بالمطرية اصلا وان كان
في نفسه مع قطع النظر عن ذلك العنوان مرادا ثم انه يمكن الالتزام بترتب العقاب الزائد على حق الله تعالى
دون حق الخروج اصلا وبتقرير اخر ان يقال ان الخروج بعنوان التخلص وان كان واجبا غير محرم بوجه
من الوجوه لا قبل الدخول ولا بعد الدخول مقدمة لكن يصح النهي عن جعل المكلف نفسه مضطرا الى ارتكاب
الخروج بتخلص وان كان الخروج بهذا العنوان واجبا بعد الابتلاء به ولو بواسطة سوء اختياره فيكون النهي
في حقيقته راجعا الى الاسباب الموجبة للاضطرار الى ارتكاب احد القبيحين او نقول ان ارتكاب احد القبيحين
بعد الابتلاء والدوران لا يتصف بالمطرية كما عرفت وحيث ان الدخول من اسباب الاضطرار
في المقام فهو حرام من جهتين فتكون حرمته مؤكدة فيترتب عليه عقابه وان لم يكن عقاب على نفس الخروج
كما انهم ذكروا نظير ذلك في الدوران من قدر لا يمكن الامر بالشيء ابتداء فيتعلق الامر بمقدمته ثم
يتعلق الامر بنفس ذلك الشيء بعد تحقق تلك المقدمة وذلك كما لو فرض عدم صحة تكليف الغافل لعدم
صحة العلم المتقدم فان الامر بالغافل طلب شيء وترتب يجب حينئذ ولا ان الطلب من تحقق العلم من شيء
اي التكليف بالمقدمة ثم ان اتى به بالمقدمة الى ان المكلف المقصر انما يعاقب على ترك تحصيل العلم والنظر
ذلك ما اشرنا اليه في بعض الاجوبة من المنع من انه حرفة الى البلد وهي لا يمكن ان يكون مرتبطا بالتدين بدين
الاسلام والالتزام باحكامه وهو منهي عنه حتى في السفر ولكن بعد ان يجب عليه نفقة فقط لعدم وجوب
ذلك فلم يستقر رأي المقلد في امور معاشهم فيقول حتى انه يجب الحد كونه مقدمة لما يترتب على نفس تلك
المسببات المحرمة بالذات فالحاصل انه لا بأس بالنهي عن الابتلاء بارتكاب شيء مع كونه محبوبا بالنظر
ولعل ما ذكرنا هو المراد من كلام الماتن لا ما ذكره المستدل فانه فاسد في الغاية على تحقيق ان يكون هذا المراد
من قول بارتفاع الخطاب ووجوب العقاب عند رفع الاختيار عن المكلف شبيه بالحكم غريب وواجب

الاخذ وبعد دخول وقته اذا لا بأس بتجليم جعل نفسه مضطرا الى جزاء ان ارتفع عنه التكليف بعد
الطلب والحرج قال المصنف عن التكليف الذي لا يمكن ثبوته فيه فقط فلا بد من ان يكون المراد بالعقاب
هو العقاب على اسباب الكثرة لا على التكليف الذي ارتفع بذلك السبب حتى هو ان يكون الخروج مأمورا به فقط
وانهم انما يعلم الاضطرار الى الخروج الذي اكتسبه حرمة الخروج الواقعية وتنجز التكليف فاعلم كلية ذلك
ان كلما دار الامر بين القبيح والاقبح لا يكون القبيح الا مورا به لعدم صحة النهي عنه لكن يصح النهي عن جعل
المكلف نفسه بذلك مع الامر بالقبيح على هذا الفرض الا ان ذلك ليس امرا بالمعصية مطردا في كل مقام فلا
الدليل على حرمة جعل النفس مضطرا الى ارتكاب المعصية والقبيح بحكم بل اذا لا اصل عدم حرمته فلا يرفع اليد
عنه الا لدليل ومن اشكال في ثبوته مثل مشكلة وقال اثبات تأكد الحرمة لدخول مشكل لعدم
وجود دليل عليه لان المفروض انه ترتب حكم لكونه مكلفا لا لكونه من اسباب الاضطرار الى الخروج كما انه
يشكل الحكم بكونه من باب الاضطرار الى الدخول في ملك الغير بغير اذن وبالجملة فالمتبع في ذلك هو
الدليل فائدة يتفرع على هذه المسئلة صحة الصلوة في زمان الخروج اذا كانت مندوبة واذا لم يكن
لا يجوز ما يشبه مع الاختيار على القول بكون الخروج مأمورا به فقط او منهيا عنه ايضا مع ان على جواز
الاجتماع او على الترتب فيهما يصح الصلوة وعلى القول بكونه منهيا عنه فقط لا يصح اذا قلنا بان الصلوة
بقصد القربة فانا ملك الغير واذا اذا قلنا بعدم نظرا الى ان القرائن بالنص ان الاثاث في بالرأس
والعين لا يعد قربة فالصحة على جميع الاقوال اما الصحة على القول بكونه مأمورا به فظاهر واما على القول
بجواز الاجتماع فكذلك واما على القول بالترتب فلعدم وجود النهي عند الاتيان بالصلوة فلا موجب للبطلان
وانهم السابق لا يوثر وتحليل الفعل والملك وحيث كان فلا فرق في ذلك بين الموارد المتعلقة بالمسئلة
المستثنى في ذلك فيشكل الامر بالنسبة الى قول المشهور بصحة الصلوة حال الخروج مع حكمهم بالبطلان
فما لو صلى في المكان المغصوب حال الخروج في الشريعة من حال الاصل بالمرة فقد حكم به
اجماعا من ثبوت حكم المغصوب في الشريعة من غير تحقيق الحكم ايضا فان الحال فالمسئلتين
واحد فلو كان المدار في صحة الصلوة ارتفاع النهي حين الصلوة فلم لا يجوز في المسئلة الثانية بالصحة

وان كان ارتفاع النهي لا يجري في الصحة فلا ذا حكموا بصحة الاول وما ذكر من كون الخروج على وجه التخلص ما يوجب ارتفاع
الاشكال بادعاء الفارق
بين المقامين فان الوجه في الحكم بالصحة في الاول هو ما ذكر من كون الخروج على وجه التخلص ما يوجب ارتفاع
النهي عن الصحة والوجه في الحكم بالفساد في الثاني هو ان زمان الفعل زمان المعصية ولا يجوز الامر
بالفعل حال ايجاد النهي فلذلك لا يجوز الامر حال صدق المعصية وان كان النهي مرتفعا فالحكم بالصحة
في الاول ليس منوطا بارتفاع النهي فقط بل بعدم صدق المعصية في تلك الحالة مدخل في الصحة فلا منافاة
بين المقامين ونظير الحكم بالفساد ههنا ما اذا اردنا ان نحبس فيما اذا اردنا ان نحبس في غيب فان المكلف
بعد ما القى نفسه في الغيب وحصل له الاضطرار الى رفع النهي فقط ومع ذلك لا يصح الحكم بصحة الفعل لانه
وقع في زمان ذي نهي فعلى تحقق المعصية في زمان النهي يرتفع وهكذا الامر في كل الافعال فان التكليف
منقطع بعد ايقاع الفعل بالوجوب والمنع بواسطة الاختيار ما هو حرف وان كان ذلك الاختيار
والوجوب موكولا الى اختيار الذي هو شرط في الافعال الاختيارية المتعلقة بالتكاليف الشرعية ويمكن
ان يفرق بينهما بوجه اخر بان يقال ان الخروج كما عرفت ما يورث في نفس الامر والواقع فلا مانع
من صحة الصلوة بخلاف الغصب في حال الغصبية فانه منهي عنه في نفس الامر بان الغصبية
حذر لدفع العقاب فالفعل المكلف بين الغصبية خارج عن اطلاقات الخطابات الامرة بالصلوة
فلا تقتضي الصحة وقد يعرف سابقا بتحقيق مقام وما اقرب من ذلك كله ان يقال ان الحكم بالصحة
فيما نحن فيه مبني على جهة ان الصلوة لا يتوقف على فعل محرم فانه يقول الاركان من قيام وركوع
وسجود وقعود وطمأنينة واستقرار وهذا كله مشروع منهي عنه في الواقع ثم ان الشك ان ما ذكر من
الخلاف فيما نحن فيه مقصور بما اذا كان الدخول على وجه المعصية واما اذا كان الدخول
باذن المالك ورضاه لكن المالك بعد الدخول رفع اذنه وقال بانه لا رضى منه فكذلك فيه تردد
وخروج بوجه من الوجوه على الاشكال بناء على وجوب الخروج فيه وعدم كونه حراما وعدم الخلاف فيه احد

ضرورة

ضرورة ان الخروج مستند ترك الغصب في زمان الزايد واذا دار الامر بين اعطاء الاجرة والخروج فهو
واجب تخييرا واذا قال المالك لا ارضى بتصرفك بعد خروجك الا باعطاء الاجرة فيحتمل تقديمها لكونها مخلصة
عن الحكم والعقاب ويحتمل تعيين الخروج ولا اجرة لكونه مضطرا اليه والمالك هو الذي اوقعه في الاضطرار
محل البحث في مسئلة اجتماع الامر والنهي ما عرفت انما هو في فعل واحد يكون له عنوانان
احدهما واجب والاخر محرم وقد عرفت الكلام فيها واما الفعلان المتمايزان في الوجود والمتلازمان
لم يكن بينهما ملازمة من الطرفين بوجه من الوجوه فلا ريب في جواز اختلاف حكمهما كما هو واضح واما المتلازمان
فمن يجوز اختلاف حكمهما مطلقا او لا يجوز مطلقا او يفصل بين الاحكام او بين الموارد وجوه وتحقيق الكلام
في ذلك ان الفعلين لا يستحيل انفكاكهما من الجانبين او من جانب واحد وعلى الاول اما يكون احدهما
علة للاخر او يكونان معلولين لعلة ثالثة فالصور ثلثة الاول ان يكون احدهما علة للاخر ولا ريب
في عدم جواز اختلافهما حكما على الوجوب والحرمة لانه مستلزم للتكليف بالايقاع فعلا في
امتناع ترتب الارادة الى فعل العلة وترك المعلول حيث ان ارادة العلة مستلزمة لعدم ارادة المعلول
ولو عرضا لا العكس فيقول الامر الى اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وكان احدهما مطلقا والاخر
تبعا او عرضيا وهو قال فلا فرق بين كون الوجوب تبعيا او تخييريا واما الاختلاف بالاباحة والوجوب
او الحرمة والاباحة فظاهر الجواز لان وجوب المعلول مع اباحة العلة غير معقول كما اوضحنا عند بحث
وجوب المقدمة نعم لا باس بالاباحة الذاتية كما ان وجوب العلة مع اباحة المعلول ايضا كذلك
الحال في الحرمة والاباحة الثانية ان يكونا معلولين لعلة ثالثة والحكم فيها كما لا ولا ضرورة ان وجوب
احدهما يقتضي وجوب العلة وحرمة الاخر يقتضي حرمتها فيلزم اجتماع الامر والنهي الغير بين في العلة مضافا
الى لزوم اجتماع الامر والنهي المتضادين مع الامر او النهي الوجوبيين في كل من المعلولين مع انه مستلزم
للتكليف بالايقاع فعلا لا يخفى نعم اذا كان لاحدهما علة مستقلة غير ما هو العلة المشتركة لهما
لا باس بالامر به مع شرط اختيار ايجاده بتلك العلة بان يكون المطلوب هو المعلول بالعلة المستقلة و
النهي عن الاخر وما ذكرنا يظهر الحال في نسبة الاختلاف بين الوجوب والاباحة او الحرمة والاباحة

[illegible]

[illegible] الاجماع [illegible]

[illegible]

[illegible] الاجماع [illegible]

اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي فذهب اكثر علمائنا الى الامتناع بل عن جماعة منهم العلامة
في النهاية والقاضي نور الله في احقاق الحق والسيد عميد الدين والفاضل الزنجاني والفاضل النراقي
صاحب تجريد الاصول وصاحب الهداية والمدارك دعوى الاجماع عليه بل ادعى بعضهم عليه الضرورة
وذهب جمع من الاشاعرة الى الجواز وهو ظاهر الرازي واكثر الاشاعرة الى الجواز وذهب جمع من الصحابة
منهم المحقق الخوانساري في كتاب تداخل الاعمال من شرح الدروس وولده المحقق جمال الدين
والمدقق الشيرواني والسيد الفاضل صدر الدين واستاذهم بل نسب الى المحقق ابن شاذان
من قدماء اصحابنا وظاهر كلام السيد في الذريعة والمحقق الاردبيلي بل عن ظاهر كلام المحقق انه
كان من مسلمات الشيعة وقد نقل كلامه الطبرسي ولم يطعن عليه ثم كلام الفاضل الهندي
نقله الكليني في الخلاف في كتاب الصلاة الدال على صحة الصلوة في الدار المغصوبة وهو لا يدل
على قوله بجواز الاجتماع لاحتمال كون المدرك في صحة الصلوة ما اشار اليه السيد من ان المعارضة
جرت بان صاحبها امر بالصلوة على احد الصلوة فيها والنهي عن الغصب فيجري الاذن او القول بان
الكون خارج عن الصلوة بل ان امر من ضروريات الجسم كالمنع البهائي في الجبل والمحقق في المعتبر او
القول بان الصلوة تسقط بمجرد ايجادها ولو مع الفرار المحرم لكونها من قبيل الواجبات الموسعة
خاصة او القول بعدم تعلق الاوامر بالافراد وكونها مقدمات وان كان في بعض الامثلة
الزجرية نظر كما يظهر انشاء تعالى واما كلام السيد في الذريعة في وجوب السوم الزبور
من قوله وقد يصح من المكلف جميع افعاله على وجه يحسن منه وجه اخر وعلى هذا الوجه يصح اجتماع
بان من دخل مسجدا على سبيل التهب الى الخروج بنية الخشوع التخلص ويسمى السرقة
بنية الفساد وكذلك الجامع رايناه الحركة بنية التخلص ويسمى الحركة على وجه اخر وقال في
موضع اخر فاما الصلوة المغصوبة فالصلوة فيها مجزية الى اخر ما حكيناه عنه انفا ولا يخفى ظهور
الكلام الاخير في عدم جواز الاجتماع خلافا لاول كلامه لا دلالة فيه على جواز اجتماع الامر
والنهي اذ غاية الامر دلالته على جواز اجتماع الحسن والقبح مع انه يحتمل عدم ارادة ابن شاذان

الفيض بل الارادة ان كان فعل يمكن ان يكون تارة مستندا واخرى قسريا بل يشبه بما ذكرناه بل صريح
في ذلك واما الاردبيلي فقد ذكر في شرح الارشاد بعد ما ذكر انه لا يصح صلوة الضيف لو علم كراهة
المضيف وتصح في كل موضع علم الاذن ونفي الكراهة وعن كون الصلوة في المغصوب ما علم رضا
صاحبه قال اعلم ان سبب بطلان الصلوة في الدار المغصوبة هو انه لمستقبا ومن عدم جواز التصرف
في مال الغير فلا يطلق صلوة الضطر والناسي والجاهل الى ان قال اذا علم السبب تحقق عدم بطلان
عبادة ما لم يجد او لم يمكن التصرف في المكان عبادة مثل الصوم والزكوة الى ان قال واما
الطهارة في المغصوب فان قلنا ان اجزاء الماء على الغصب تصرف في ملك الغير حيث وقع
في فضائه لكنه بعيد فلا يصح والا صحت ثم قال ويمكن تعليل بطلان الوضوء من جهة انه مامور
بالخروج فاشتغل به عن ذلك فصار حراما فلا يصلي وهذا انما لو فرض ما نعية فيه من حيث
هو عن الخروج حتى يحصل المنافاة ويمكن ان يقال لا شك انه مامور بالوضوء في المكان المباح
اذ الشك لا يجوز الوضوء في المكان الغصبي وهو ظ والمفهوم عرفا ولغة في مثل هذا الكلام عدم الرضاء
بالوضوء وبطلانه ولانه لا يات بالمامور به عرفا نعم العقل يجوز الصحة لو صح بانه لو صلت
في المكان الغصبي بعد تمكنك عنه لصح وصوبت بانه لو صلت وبجملة يمكن القول في كثير من العبادات
بل بعض المعاملات والمناكحات انتهى كلامه طاب ثراه ولا دلالة فيه على القول بالجواز
بل هو كالتصريح في عدم الجواز الا من جهة قوله نعم العقل يجوز الصحة لو صح الى اخر كلامه لكن يحتمل
ان يكون قوله بجواز التصريح انما هو في الوضوء واشباهه مما الكون فيه خارج عنه عنده لا مثل
الصلوة ونحوها فلا ريب في كون الكون داخلا فيها ومن اجزائها وقد تقدم في المقام قول
ثالث وهو القول بالجواز عقلا لا عرفا ونسب الى صاحب الرياض والاردبيلي ولعله
من جهة ما سمعت منه من العبارة المزبورة ولكن قد عرفت ما فيه ايضا ولا بد قبل الخوض في المسئلة
من بيان معاني المفردات الواقعة في العنوان من الجواز والامتناع والامر والنهي والوحدة ليتضح محل
النزاع في المسئلة فنقول ان الظ ان الجواز انما يراد منه ما يقابل الامتناع كما ان التجويز يراد

من

من ما يقابل المنع نعم الحاكم بالجواز قد يكون اهل العرف فيسمى بالجواز العرفي ويقابله عدم الجواز بمعنى
عدم الحرمة كون الاستعمال غلطا وقد يكون اهل الشرع فيسمى بجواز بمعنى عدم الحرمة وقد يكون
من العقل فيسمى الجواز العقلي في بدا الكاذب لمعنى يصح او لا يجوز اجتماع النقيضين بمعنى يستحيل
وقد يجتمع اطلاق الجواز على الصحة فيسمى بجواز [illegible] السبع [illegible] العلامة في معنى يصح زمانا
من ان له معان خمسة لا يخفى من نظر الا ان يراد به ما يرجع الى ما ذكرناه وكيف كان فمحل الكلام هنا في
الجواز المصطلح بمعنى انه هل يمكن الاجتماع بين الوجوب والحرمة ام يستحيل كما هو ظ من ملاحظة الادلة
الاتية وغيرها ولا شك من المعلوم ان ادراك جواز الاجتماع بينهما وعدمه ليس الا من وظائف
العقل لا العرف فما نقل من القول بانه يجوز عقلا لكن لا يجوز عرفا لا يراد به عدم الجواز عرفا
بالنسبة الى الموضوع الذي حكم به العقل فيه بالجواز بمعنى ان في المسئلة جهتين لا بد من
الكلام فيهما احدهما من جهة الجواز عقلا وعدمه وثانيهما من جهة الجواز عرفا وعدمه بل المراد منه
ان اهل العرف يفهمون من لفظ صل ولا تغصب مثلا معنى لا يجوز على تقدير الاجتماع عقلا
لانهم يفهمون المعنى الذي يمكن معه الاجتماع لكن الفرق بينهما انما هو عرفي فلا يكون مورد التجويز
والمنع الموضوع الواحد بيان ذلك ان لنا موضوعين احدهما ورود الامر والنهي على واحد
شخصي ولا ريب في عدم جوازه لا عقلا ولا عرفا وثانيهما ورود الامر على طبيعة والنهي على
اخرى مع اجتماع الطبيعتين في فرد واحد في مقام الامتثال من دون ان يلزم اجتماع الامر
والنهي في محل واحد ولا ريب في جوازه لعدم مانع منه من اجتماع النقيضين وغيره فمراد
القائل بالجواز في مثل صل ولا تغصب عقلا لا عرفا انه يجوز للامر التصريح بالجواز وان
الحكم متعلق بالطبائع لا الافراد لكن المتبادر عرفا من اللفظين المزبورين تعلق الطلب
بالافراد وقد عرفت انه لا يجوز على تقديره عقلا ايضا فلا يكون الوصف مثمرا للتنافي
والحاصل ان القائل بالتنافي العرفي بين صل ولا تغصب لا بد له من صرف احدهما
الى الاخر كان يقول ان المراد من صل امر بما لا يجتمع مع الغصب او بالعكس وليس القرينة

الصارفة عنده التنافي العرفي بين الامر والنهي كيف ولا معنى به بعد فرض عدم التنافي عقلا
بل القرينة الصارفة لاحدهما عن ظاهره انما هي تعين لكن دلالة النهي على وجوب الصرف الزر
انما هي من جهة فرض ظهورها في ما سمعت من تعلقها بالافراد مثلا بحيث لو فرض كون تعلقها
الطبايع مع القول بعدم وجوب مقدمات الواجب لا يجوز صرف احدهما عن ظاهره
رعلا وبهذا صرح سلطان العلماء ره في حاشيته المختصر في مثل صل ولا تصل في المكان
المغصوب وان مراد القائل بالصحة في مثله عقلا لا عرفا ان النهي وان كان يجوز كون
تعلق النهي بالصلوة في لا تصل في المكان المغصوب من جهة الوصف المفارق وهو الغصب
لكن المتبادر عرفا منه تعلق النهي بالصلوة من حيث انه صلوة في المكان المغصوب فلا يصح
لعدم تعلق النهي على تقديره لان دخل الوصف يكون لعدم الصحة على التقدير الاول
ايضا حتى قيل انه لا وجه اصلا لعدم المانع منه عقلا وتبعه في ذلك الفاضل القوشجي
حواشي القوانين بل يقول ان الحال في ساير القرائن الصارفة او المعينة كذلك فان
قولهم ان يرى قرينة عرفية لارادة الرجل الشجاع يراد به ان المتبادر عرفا من الرمي الرمي
بالسنان او النشاب وكذا لا يرى الترتب الاظهار فيكون قرينة للصرف لاستحالة نسبة
الى الحيوان المفترس عادة وكذا الحال في التخصيص والتقييد فان ما يقال ان الخاص قرينة
عرفية اي ان اهل العرف يفهمون من مثل اكرم زيدا الحرية فيكون مخصصا عقليا بالنسبة
الى العام كاكرم العلماء وكذا المراد من كون اعتق رقبة مؤمنة التقييد عرفا ان الت در ان
المتبادر وجوب الخصوصية لا كونه من باب القيد الافراد فيكون تقييدا عقلا بعد فرض
وحدة المكلف به كما هو من جملة شروط حمل المطلق على المقيد بل لا بد ان يرجع ايضا
قولهم ان الامر يدل على الوجوب التزاما فان مرادهم ان مدلول الامر عرفا طلب خاص
يلزمه عقلا عدم الرضا بالترك لان اللزوم تابعيت بالعرف وكذا التمسك بالعرف
في اثبات مفهوم الشرط والغاية ونحوهما فان المراد كون المتبادر تعليق خاص مثلا



بزر عقلا الانتفاء عند الانتفاء لان ثبوت الملازمة هو العرف ومن هنا نعرف ايضا
توجيه كلامه من ذكر ان الصحيح بجواز الترك مقدمة الواجب عقلا لا لفظا فان المراد
انه لو صرح الآمر بجواز ترك المقدمة يتبادر منه جواز الترك على وجه الاطلاق ومن جميع
الجهات فيكون منافيا لوجوب ذي المقدمة عقلا بخلاف ما لو صرح بجواز الترك
من حيث الذات فانه لا يناقض وجوب ذي المقدمة لا عقلا ولا لفظا وعلى هذا
يرجع ما في الكتاب من ان جواز الترك عقلي لا شرعي فيندفع ما يورد عليه من عدم التفكيك
بين العقلي والشرعي ومن هنا ظهر ايضا ان مرجع الشروط الشرعية الى العقلية والطلب
قول الفصل في بحث وجوب المقدمة بين الشروط العقلية والشرعية فان ما عده
من الشرط امر وجوب الصلوة المقيدة بالطهارة مثلا فيكون الطهارة شرطا عقليا
بالضرورة من دون حاجة الى جعل جديد من الشارع المقدس وبالجملة لا ريب ان محل
النزاع في المقام الجواز العقلي والمراد بقصد الجواز بالعقل دون العرف ما سمعت فاذا
تبين من ان المسئلة لها جهتان جهة الجواز العقلي والجواز العرفي لا يخفى فيه الا ان
يراد به ما ينطبق على ما سمعت ومن هنا قيل ان المسئلة اشبه بالمسائل الكلامية وان
كان لا دخل له في المسئلة الاصولية وجه وان كان امر البحث من تامل ايضا وتفصيل الكلام
ان فيه وجوها بقية الاول ان يقال بدخوله في المسائل الكلامية نظرا الى ان الكلام ما يبحث
فيه عن الصانع وما يصلح بالنسبة اليه وما لا يصلح ومرجع المسئلة الى انه هل يصلح لله تعالى المقدس
جميع الامر والنهي في آن واحد وفي حينين ام لا لكن فيه ان البحث انما هو في اثبات استحالة
الاجتماع وعدمه من دون ملاحظة جهة الصدور من الله وغيره فلا يكون من المسائل الكلامية
ومجرد كونه من المطالب المهمة لا يورث ادخاله في المسائل الكلامية بل لا بد فيه من كون
الملحوظ البحث عن الصانع وما لا يصلح بالنسبة اليه وما لا يصلح كقولهم بانه لا يجوز اظهار
المعجزة في يد الكاذب لما يلزم ذكروا في علم الكلام مسئلة جواز اعادة المعدوم وعدمه

مع انه من المسائل العقلية الصرفة لانا نقول انما ذكروه من باب المقدمة لاثبات المطلوب
الجهاني والا فليس امرا من مسائل الكلام الثاني ان يجعل من جملة المسائل الاصولية نظرا الى انها
ممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية كصحة الصلوة في المكان المغصوب مثلا على ادلتها
ودلالة عنوانهم المسئلة في كتب الاصول عليه وفيه كما في المناهج ان المسئلة الاصولية
هي انه اذا ورد دعاتان من وجه تشاغلان فهل يخصص احدهما بالاخر في موضع التشاغل ام لا
ويجب عن ذلك امر مراد الاصولي وكذا تخصيص تارة بالفهم العرفي واخرى بتلك المسئلة
الكلامية اللتي هي امتناع اجتماع المثلين ولما رأوا بداهة امتناع الاجتماع غير شاذ من الاشارة
ذكروا هذه المسئلة مقدمة لبيان التخصيص والتفوا في بيانه ببيان ذلك الامتناع دالا
فالفهم العرفي يكفي ايضا في اثبات ما هو غرض الاصولي ولا يضر عدم ثبوت الامتناع العقلي
ايضا لو لم يثبت لوضوح الفهم العرفي في ذلك كما قرر ولذلك ثنوا مسئلة تعارض الخبرين
من وجه في بحث التعارض ايضا ولولا ذلك التخصيص لم يكن بين الجانبين من وجه تعارض
اصلا فالاولى ان يقولوا ان الاصولي المسئلة هكذا اذا ورد دعاتان من وجه تشاغلان فيخصص
احدهما بالاخر ويتبع له بالفهم العرفي وبالامتناع العقلي الثابت في علم الكلام وان كان
مبحث النظر في كلامه لا يخص بعد ما عرفت قدمناه كما انه يكفي دعوى عدم قدح كونه من باب
المقدمة بالنسبة الى مسئلة الجانبين من وجه في ادخاله في المسائل الاصولية او رب مسئلة
اصولية تكون مقدمة لاخرى الثالث ان يقال يكفي كونه من جملة المبادي الاحكامية ولا ريب
ان العنوان فيه انسب كما فعله في المختصر والزبدة وغيرهما من الكتب المشتملة على المبادي
الاحكامية المتكفلة لبيان مهمة الاحكام واقسامها وما يتعلق بها من حيث جواز الاجتماع
الامتناع وعلامة وجوب المقدمة وعدمه ونحو ذلك وكيف كان فما قيل من ان البحث
والاثبات في المسئلة رجع الى اللغة وعدة انسب بكلام صاحب لم حيث عقده في
مبحث النهي الذي هو من جملة مباحث الالفاظ لا يخفى ما فيه والمعالم لما لم يشتمل على المبادي



الاحكامية فلذا ذكرها مع غيرها مما يناسب ذلك فيها ثم لو ذكره من يقول بامتناع الا
الاجتماع في الادلة حيث ان بناءه على ان العقل يحكم برفع احد الحكمين للتنافي اوجه من
المنزان في مباحث الالفاظ هذا تمام الكلام في منزع الجواز واما المراد من الاجتماع فظاهر لا
يحتاج الى البيان لكن لا يخفى ان القول بكون النهي عنه مسقطا عن المامور به من دون الصحة
وحصول الامتثال وانه في المنفرد لا يصح عده من القائلين بالجواز ولا قرلا ثالثا في
مقابل القول بالجواز وعدمه ومن هنا توقف ما في كلام العضدي حيث انه بعد ان حرر
محل النزاع وجعله الواحد الشخصي ذا جهتين ومثل له بالصلوة في الدار المغصوبة قال تعالى
الجمهور يصح الصلوة وقال القاضي لا يصح ولا يسقط الطلب عنده لا بها وقال الاحمد
واكثر الشيعة المتكلمين والجبائي لا يصح ولا يسقط الطلب انتهى فانه قد كلام القاضي قولا
مقابلا للقولين مع انه من النافين في الحقيقة ولا يجوز القول بسقوط تكليف الصلوة
في القول بجواز الاجتماع لمكان الجمع بينه وبين الحكم بعدم صحة الصلوة في المكان المغصوب
بما جعل الوجه المتقدم في توجيه كلام الفصول ابن شاذان ره ثم اعلم ان المراد من يعلم من
كلامه تجويز اجتماع الامر والنهي على خاصة مع انه سقوط المامور به عنده لا حصول الا
الامتثال فلا يصح عده ايضا من جملة الاقوال في المسئلة بل هو من النافين معلم ثم ان المراد
بالاجتماع اجتماع الامر والنهي في فعل واحد على وجه يوجد خواصهما ولوازمهما ايضا من الثواب
والعقاب والحسن والقبح والقرب والبعد وغير ذلك فلو لم يوجد خاصية الامر من الثواب
والقرب وكذا ما يكشف عدم وجوده وان فرض سقوطه ومن هنا توقف ما في كلام
الفاضل القمي حيث ذكر في مثل صوم الغدير في السفر وكذا من العبادات التي ثبت
كراهتها بالكراهة بالمعنى المصطلح عليه والترتب على فعلها ثواب والاقرب كما
في سائر المكروهات ومع ذلك جعله من العبادات التي يصح اتيانها بقصد القربة وحكم
بصحتها اذا اتي بها بقصد القربة قائلا انه يكفي في صحة قصد القربة كون الطبيعة من حيث هي

تا يوجب القرب والثواب وان كان الفرد مما لا يترتب عليه شيء منهما بل حاله حال
سائر المكروهات في المرجوحية هذا تمام الكلام في المراد من الاجتماع واما الامر والنهي فاعلم ان
الكلام فيه من جهات الاولى ظاهر العنوان كون محل الكلام في اجتماع الوجوب والحرمة
في شيء واحد ذي جهتين لا في اجتماع الواجب والحرام وبعبارة اخرى القائلون بالجواز
الاجتماع الامري لا في الاجتماع الامري وقد اختاره الفاضل الشارح في المنهج حيث قال
اعلم ان جهتا متعلقين احدهما انه هل يجوز كون الشيء الواحد متعلقا للوجوب والحرمة من جهتين
وقد النزاع فيها وان الحق ان يكون متعلق الجهتين ويكفيهم ما اراد حصول التكليف بالاطلاق فيما
اذا كانت الجهتان متلازمتين وغلوا الاجماع على الامتناع فيما اذا كانتا جهتي الاطلاق
والتقييد خصوا النزاع بالجهتين العامتين من وجه وثانيهما انه اذا امر بعام وامر باخر اعم من وجه
عن الاول فان التكليف بالفرد الجامع فهل يحصل به الامتثال مع الالتزام للامتثال والكلام في
في المسئلة الاولى يجري الكلام في الثانية اذ لا فرق بين تعلق الاوامر والنواهي بالطبايع او الافراد
ولا يوجب المقدمة وعدمها نعم يحصل الفرق الذي هو محل الاجتماع في المسئلة مثالا للاولى على بعض الوجوه
واما الكلام في الثانية فانما هو بعد الكلام في الاولى ويتفرع عليه فانا لو قلنا في الاولى بالجواز يتفرع
الامتثال بهذا الفرد مع الاثم وان قلنا فيها بالمنع فتحقيق حال ذلك الفرد يتوقف على مسائل
ستة احديها ان متعلق الاوامر هل هو الطبايع او الافراد وثانيها ان مقدمة الواجب واجبة
ام لا وثالثها انه لو توصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة المحضة هل يحصل الامتثال بذي المقدمة ام لا
فان قلنا بان المتعلق هو الافراد يتحقق عدم الامتثال بالفرد وكذا ان قلنا بوجوب المقدمة
وعدم الامتثال بالمقدمة المحرمة المحضة فان قلنا بان المتعلق الطبايع وعدم وجوب المقدمة او وجوب
ولكن لو توصل بمقدمة المحرمة المحضة يسقط وجوب المقدمة الواجبة ويحصل الامتثال بذي المقدمة
الحق القول بصحة هذا الفرد وحصول الاثم به اذ لا يجتمع الوجوب والحرمة ح ولكن هنا امر آخر ملاحظة
يعلم عدم الصحة ح ايضا الا على القول بجواز اجتماع الامر والنهي في واحد من جهتين وهو ما مر من ان



المكلف به الايجاد الخارجي ووجود الفرد والجهتين انما هما بايجاد واحد فلما كان بناء الاكثر على تعلق
الاوامر بالافراد ووجوب المقدمة فرعوا المقدمة الثانية على الاولى مطلقا وذكروها في خلالها
لما ذكر ولذا جعل ذلك اشتباه الامر على بعضهم وخلط واختلط ولم يفرق بين المسئلتين فجعلوا
الاولى وحكم بالجواز فيها واستدل عليه بان الفرد في الثانية ليس متعلقا للامر وما ادري ما المناسبة
بين الدليل والمدلول مع انه لو قلنا بالجواز في الاولى لم يحتج في تصحيح هذا الفرد الى تعلق الامر بالطبيعة
لم يتفرع ذلك على الاولى انتهى اقول وان كان ظاهر العنوان ما عرفت من كون المراد من اجتماع
الامر والنهي هو اجتماع الوجوب والحرمة في محل واحد لكن يمكن كون المراد منه اجتماع المامور والمنهي
كما يظهر من ملاحظة كثير من كلماتهم بل استدل لبعض الاشاعرة كالعضدي وغيره من اثبات الجواز
بانه لو لم يكن جائزا لكان لان متعلق الوجوب والحرمة واحد اذ لا مانع سواه اتفاقا
واللازم باطل اذ لا اتحاد بين المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب ظاهر
في ذلك ايضا ومن هنا نوقش في قوله وما ادري ما المناسبة بين الدليل والمدلول والحاصل
يحتمل كون النزاع في خصوص اجتماع الوجوب والحرمة في محل واحد على ما يقتضيه ظاهر العنوان
ويحتمل كون النزاع في خصوص اجتماع الوجوب والحرمة في محل واحد على ما يقتضيه ظاهر العنوان
ويحتمل كون النزاع في خصوص اجتماع الواجب والحرام ويحتمل كون النزاع فيهما معا كما يظهر
من ملاحظة كلماتهم ويحتمل ان يكون النزاع موضوعيا بان يكون القائل متفقين على جواز اجتماع
الامر به والنهي عنه وعلى عدم جواز اجتماع الامر والنهي لكن اختلفوا في الصغرى وانه متعلق
الاوامر الطبايع فقط ام دون وجوب الافراد حتى مقدمة يحكم بالجواز في مثل الصلوة
في المكان المغصوب او يجب الافراد ايضا ولو بالوجوب المقدمي يحكم بعدم الجواز ولعل الاخير
هو الاقوى وهو الذي ذهب اليه بعض ان قلت الظاهر ايضا الثانية الامر والنهي قد يكونان
الزاميين وقد يكونان غير الزاميين وقد يكونان مختلفين والظاهر ان محل النزاع هو القسم
الاول لان المتبادر من لفظ الامر والنهي عند الاطلاق هو الالزاميين لكن لا يخفى ان

مناط الجواز والامتناع في الكلي بحيث لا يقع الفرق بين الكلي في الجواز بالنسبة الى المجوز وبين الممتنع
بالنسبة الى المانع ومن هنا ربما يخيل بعضهم العموم في محل النزاع لكن لا يخفى انه لا دلالة فيه على التعميم في
محل النزاع بل لا بد من ملاحظة ظاهر العنوان في ذلك الدلالة الامر والنهي فقد يكونان تعيينيين وقد يكونان
تخييريين وقد يكونان مختلفين للاسباب في طروء التعيين عن محل النزاع وان كان ظاهر لفظ الامر والنهي
عند الاطلاق ذلك وذلك لانهم ذكروا ان محل النزاع انما يتاتى فيه الانفكاك للمكلف
منه وحده واما ما لا يكون كذلك كما لو توسط ارضا مغصوبة فهو نزاع اخر قد جرت عادتهم على التكلم فيه
بعد اتمام مسئلة الاجتماع واما التخييريين كان يامر بنكاح احدى الاختين وينهى عن نكاح الاخرى
فلا ريب في خروجه ايضا عن محل النزاع على ما ظهر الاتفاق من الكل على الجواز في مسئلتهم وكذا
لا ريب في خروج ما لو كان الامر تعيينيا والنهي تخييريا كان يامر بنكاح احدى الاختين بعينها وينهى
عن الاخرى على وجه التخيير فانه لا يجوز قطعا فيما يكون الامر فيه تخييريا والنهي تعيينيا والذي ينبغي
اخراجه عن محل النزاع ايضا اذا فرض كون التخيير تخييرا شرعيا على الوجه الذي ذهب اليه المعتزلة
والامامية نظرا الى انه يظهر الواجب التعييني في مناط المنع فان الواجب التخييري كخصال الكفارة
يتعلق بكل من الاطراف فيه الحكم اللازمي كما في الواجب التعييني غير ان الالتزام في التعيين
بالخطاب البدلية والسقوط اذا وجد الطرف الاخر بخلاف التخييري وكيف يصح الامر بعد ايراده بخصوص
كل من العتق والاطعام والصيام ان ينهى عن واحد منها بخصوصه فان كثر النزاع في اجتماع الامر التخييري
العقلي مع النهي التعييني وبعبارة اخرى في اجتماع مصداق المامور به مع النهي التعييني كما في مثال
الصلوة المنهي عنها في الدار المغصوبة ثم يصح بناء على مذهب الاشاعرة ادخال التخيير الشرعي
مع النهي التعييني في محل النزاع لان مرجع التخيير الشرعي عندهم الى العقلي لتعلق الطلب عندهم
بالقدر المشترك ومنها ان الامر والنهي قد يكونان عينيين وقد يكونان كفائيين وقد يكونان
مختلفين والظاهر دخول الكل في محل النزاع او صحة اجراء النزاع فيها سيما بناء على المختار من تعلق
التكليف بكل شخص شخص في الواجبات الكفائية ثم قد يمثل لاجتماع الواجب الكفائي مع



الحرام المعين بمثل صلوة الميت في المكان المغصوب وقد يمثل بمثل تغسيل الميت المالك فان الغسل
واجب كفائي فقد اجتمع النهي عن تغسيل المالك مع النهي فيه ترتبي ولو فرض النهي تحريميا لم يمكن
الاجتماع جائزا قطعا ومن هنا ينقدح الاشكال في اجتماع الوجوب الكفائي مع النهي المتعلق
بشخص خاص من المكلفين ولو تنزيها كما في مثل المخالف فانه يجب على المكلف
مع كراهة التغسيل وكذا يجب القضاء عن الناس كفاية مع كراهته من لا يتيقن من نفسه
ووجه الاشكال عدم امكان الامتثال بالتكليفين اذ لا يجوز تبديل الكراهة بالحرمة
قطعا ويمكن الجواب ان من كراهة تغسيل المخالف ان مع امكان وجود من يغسل
يكره المبادرة اليه وكذا الحال في مسئلة كراهة القضاء فان مرجعه الى كراهة المبادرة مع
وجود من يكفي فيه بالكفاية كما ان الراجح استحباب ترك القضاء في بعض الموارد استحباب
المبادرة اليه واما الكلام في سائر اقسام الامر من المطلق والمشروط والتعيني والتخييري
والعيني والتوسعي وغير ذلك فيعلم حالها من حيث الدخول في محل النزاع والخروج
عنها مما تقدم فان كل ما يكون الامر والنهي حقيقة بالنسبة اليه فهو داخل في محل النزاع
وكل ما يكون الامر والنهي مجازا فيه كالواجب المشروط على قول فهو خارج عن محل
النزاع وان امكن اجراء النزاع فيه هذا تمام الكلام في المراد من الامر والنهي واما المراد
بالوحدة فقد ذكر غير واحد تبعا للعضدي كون المراد منه الوحدة الحقيقية واما الوحدة
الجهتية فخارجة عن محل النزاع قطعا لجواز تعلق الامر والنهي بالشيء الواحد باعتبار فرديه
كالسجود لله والشمس فان الاول مامور به والثاني منهي عنه والا لزم فيه من ايهام خلاف
المقصود ولذا كان العدول تركه وذلك لان محل الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء
الواحد من حيث كونه واحدا شخصيا كانت الوحدة الجهتية ام حقيقية كالمركب
اجتماعهما في الواحد الشخصي عند القائلين وان تعددت الجهة فلذا لا يجوز في الوحدة
من حيث ملاحظة جهة الوحدة كما لو امر بركعة السجدة ونهى عنها فانه لا يجوز عند المانع وان

وان تعددت الجهة كما لا يجوز اجتماع عدم تعدد الجهة واما جواز الامر بشيء ومنه والنهي عن الامر فهو خارج
عن ملاحظة الوحدة ويعني بالاحتراز عنه ظهور حيثية الوحدة من نفس العنوان المزبور وكيف كان قد
نسب الى بعض المعتزلة انكار جواز الاجتماع في الجنس على الوجه المتقدم استنادا الى كون الحسن
والقبح من مقتضيات الذوات لا بالوجوه والاعتبارات ولا يخفى فيه من منع كون الحسن
والقبح من مقتضيات الذوات واضح مع انه لو سلم لا يجدي بعد امكان تعارض الذاتيات
ثم ينبغي ان يعلم ان محل النزاع هو في المقام هو الاجتماع في الشيء الواحد المشتمل على جهتين على وجه
يكون مأمورا به من جهة ومنهيا عنه من اخرى واما الاجتماع في الواحد الشخصي من جهة واحدة فلا نزاع
في عدم جوازه الا عند من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم نظرا الى ان هذا التكليف
محال لانه تكليف بالمحال قال في القوانين ولعله نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة
واجتماع ارادتي الفعل والترك محال قال صاحب الفصول لا يخفى ان هذا الاستبعاد ما هو المعروف
من الاشاعرة من انهم يجعلون الطلب امرا مغايرا للارادة ومفارقا اياها حتى انهم صرحوا بان
الامر قد يامر بما يكرهه فلا يلزم من توارد الامر والنهي اجتماع الارادة والكراهة فيه بل الذي
ينبغي ان يتنبه له هو ان استحالة اجتماع التجويز وعدم التجويز في محل واحد مع تعلق
الامر والنهي انما متحدان في الذهن والخارج فلا ريب في خروجه عن محل النزاع وكذا لو كان
الاتحاد في الخارج فقط مع تلازمهما بحسب الصدق الخارجي وكذا لو تغايرا في الخارج مع
التلازم بينهما وعدم الانفكاك بعض ما يكون بين المتعلقين عموم من وجه او العموم والخصوص
المطلق وقد ذكر بعضهم ان محل النزاع في هذه المسئلة ما يكون بين المتعلقين عموم وخصوص من وجه
لا يظهر من ملاحظة المنتهى كصلي ولا تغصب وكذلك كان الكلام في المسئلة الآتية
من التعميم وعدم اختصاصه بواحد منها وهي مسئلة دلالة النهي على الفساد وعدمه في العموم
والخصوص المطلق كصلي ولا تصل في المكان المغصوب وتحقيق عدم النزاع هنا وفي المسئلة
من القسمين وعدم اختصاصه بواحد منهما والمدار في الفرق بين المسئلتين على امر اخر



وهو ان مرجع البحث في هذه المسئلة هو ما يتعدد فيه متعلق الامر والنهي كصلي ولا تغصب فان متعلق
الامر بمهية مغايرة لمتعلق النهي سواء قيد النهي عن الغصب بالمكان حتى يرجع النسبة بينه وبين العموم
والخصوص المطلق كان يقول لا تغصب في الصلوة فان النسبة حينئذ بينه وبين الصلوة تنقلب
الى العموم والخصوص المطلق كما هو ظاهر او لا فيكون النسبة عموما من وجه ولازم كلام من فرق بين المسئلتين
بما تقدم خروج مثل صلي ولا تغصب في الصلوة عن هذه المسئلة ودخوله في المسئلة
الآتية مع انه بين الف وياء المسئلة الآتية فيبحث فيها عما يتحد فيه العنوان عنوان
الامر والنهي كصلي ولا تصل في المكان المغصوب سواء قيد عنوان الامر بما يرجع معه النسبة بينه
وبين عنوان النهي الى العموم من وجه كان يقول صلي في البلد الفلاني ولا تصل في المكان المغصوب
وكذا لو قال اسجد للشكر ولا تسجد في المكان المغصوب او لا فيكون النسبة بينهما عموما وخصوصا
مطلقا ولازم الفرق المتقدم ادخال المثال الاول في هذا البحث وما بجلته مدار الفرق على تعدد
المتعلق والمتحد لا على كون النسبة بينهما عموما من وجه او مطلقا فلا يبحث في مسئلتين هذه عما لو
تعلق النهي بما تعلق به الامر وهو الصلوة كما ان مرجع قول المجوز في المسئلة الآتية الى
ان عنوان النهي مغاير لعنوان الامر وان الامر متعلق بالصلوة والنهي في الصلوة في
المكان المغصوب متعلق بالغصب والمراد حرمة الصلوة من حيث كونها غصبا لا من
حيث كونها صلوة ثم انه لا بد من بيان امر وهو انه ان النزاع هنا في مثل صلي ولا تغصب
تارة يكون النسبة بين مورد الامر ومورد النهي عموما من وجه واما مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق
تارة يتحد فيه مورد الامر والنهي ولكن يكون بين متعلق موارد الامر كالعلماء مع متعلق موارد
النهي كالفساق عموما من وجه فانه خارج عن محل النزاع في هذه المسئلة بل وجوب تخصيص
احد العامين في مثله مما وقع عليه الاتفاق وان وجب التوقف عند عدم وجود المرجح
الداخلي او مطلقا على الوجه الذي قرر في محله كما ان مثل اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم
خارج عن محل النزاع في المسئلة الآتية بل يجب ارجاع العام الى الخاص فيه بالاتفاق

من الكل وبهذا انتفى عدم المنافاة بين الاجماع على وجوب حمل العام على الخاص مع الخلاف
في اقتضاء النهي على الفساد في مثل صلّ ولا تصلّ في المكان المغصوب والسر ان مثل لا تكرم زيدا
يفهم منه عرفا حرمة اكرام زيد مطلقا من جهة خاصة فيشك في عدم الدليل الدال على وجوب اكرام
العلماء قطعا بخلاف مثل لا تصلّ في المكان فان دعوى كون المراد من مثله حرمة الصلوة او صفة
المفارق ليس بذلك البعيد وكذلك يرتفع بالتفات الشك في بين ثلاثة في هذه المسئلة على قولين
او اقوال مع اتفاقهم في مسئلة التعادل والترجيح على وجود المعارضة بين العامين من وجه وتصريحهم
الى التوقف او التخيير مع عدم المرجحات الداخلة او مطلقا على الوجه المقرر في محله فان كل الخلاف
بينهم غير قابل للوفاق هناك كما عرفت وهنا بيان ثمرة النزاع وقد عرفت ان ثمرة النزاع في
في المسئلة تشخيص صغرى التعارض بين مثل صلّ ولا تغصب او لا تغصب في الصلوة ثم مع تحقيق
التعارض يجري فيه كل ما قيل في مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفاسق من ملاحظة المرجحات الخارجية
وعدمها ثم التوقف او التخيير وعلى تقدير تشخيص صغرى عدم التعارض لابد من الجمع بينهما ففي المسئلة
الفرعية كالصلوة في المكان المغصوب يحكم بالصحة والحرمة بمجرد الامر والنهي بناء على جواز الاجتماع
لعدم التعارض واما بناء على عدم جواز الاجتماع فحق في العالم يحكم بالفساد ودار بالدور وعليه لعدم صحته
على اطلاقه بل لازم القول بعدم جواز الاجتماع الرجوع الى المرجحات الداخلية او مطلقا ثم
التخيير او التوقف في مادة الاجتماع والجهل بالتحقيق الاصول من البراءة والاحتياط لكل لا يبعد
كون مراد صاحب الحكم بالفساد بالنسبة الى مثل الصلوة في المكان المغصوب فانه قد ادعى
انعقاد الاجماع على عدم جواز الغصب مطلقا حتى في حال الصلوة فلا يرد عليه شيء والذي يضعف ان
انه بناء على القول بعدم الجواز لا يخلو المقام من اربع لانه اما لا يكون التعارض في بين الامر
والنهي او يكون فيهما معا او في الامر فقط دون النهي او العكس لا ريب في عدم تحقق الاول
كما لا ريب في تحقق التعارض في ما يقابله على الاخيرين واما على الثاني فلا بد من ملاحظة المرجحات
الداخلية او الخارجية بناء على القول بلزوم الرجوع اليها في تعارض العامين من وجه



كما فصلنا الكلام فيه في مسئلة التعادل والترجيح ثم التوقف والرجوع في مادة الاجتماع الى الاصول
العملية وحقيقة في مثل الصلوة في المكان المغصوب الحكم بالصحة وعدم حرمة الغصب بناء على القول
بالبراءة في الشك في الاجزاء والشرائط والحكم بالفساد مع عدم حرمة الغصب بناء على القول
بالاشتغال اما الحكم بالفساد فلان المفروض وجوب البناء على الاحتياط لكل ما شك في
في اطلاق الامر واما الحكم بعدم الحرمة فلان المفروض شمول حرمة وليل الغصب لمثله والشك في
التكليف فيرجع فيه الى البراءة اتفاقا لا يقال لا معنى للحكم بالفساد ولو فرض عدم حرمة الغصب
لانه المانع من الصحة ليس الا ولذا لو اتى المكلف بها في المكان المغصوب نسيانا يكون معذورا لانا نقول
انه يصح هذا لو علم ارتفاع حرمة الغصب كما في حال النسيان وكذا في مثل المثال المفروض
فلكان الشك في الامر والنهي يكون مقتضى الاصل رفعهما معا فلا مقتضي للحكم بالصحة وبعبارة
اخرى يصح الايراد المزبور لو كان مناط الحكم بالفساد على وجود المانع وليس كذلك بل مناطه في
في مفروض المسئلة على عدم المقتضي لعدم الحكم ببقاء الغصب على الحرمة متحققة لم التفت الى الفساد في
في المسئلة قبل الدخول في الصلوة لعدم تمكنه من الصلوة على وجه التقرب فليتحقق عدم ادلة الغصب
بلا معارض ان قلت الحكم بالفساد مع الحرمة يوجب المخالفة القطعية وهي محرمة فان قلت
يلازم حرمة الغصب في الواقع كما ان عدم حرمة الغصب يلازم الصحة لانا نقول التلازم المزبور
انما هو بالنسبة الى الواقع واما في مرحلة الظاهر فلا تلازم بل يجوز التفريق بينهما كما وقع كثيرا في الموارد
الفقهية في باب الاقرار والنكاح وغيرهما ووجه اخر المخالفة القطعية لا تضر الا اذا كانت عليه
كما في ارتكاب الشبهة المحصورة واما اذا كانت قهرية من دون لزوم من ناحية في المقام لعدم
فلا عبرة عليه لعدم مساعدة الدليل على حرمته كما فصلنا ذلك في باب حجية العلم الاجمالي
ثم انهم قد ذكروا من جملة من المرجحات لباب الامر والنهي لا باس بالتعرض لها والى جملة منها
فمما ذكر تنقيح المناط ان وقع المفسدة اهم من جلب المنفعة واورد عليه بان غاية الامر كونه اولى
عند العقلاء لا انه واجب بحيث لا يعذر تاركه عقلا ولا يخفى ما فيه فان الظاهر ولانه العقلاء

على الزوجة وتمنع تركه وبانه لا دليل على كونه مرجحا وفيه انه انما يتجه اذا جعلنا هذا المرجحات
على الامور الخاصة المنصوصة وهو خلاف التحقيق كما قررنا في محله نعم يتجه الايراد عليه بانه انما يكون
التمسك به فيما يكون من باب تزاحم الحقوق واما في مثل ما نحن فيه مما يعلم ان احد امرين
الحاجتين مختص في ارادة الامر وشك في تعيينه فلا يتجه اذ لا يحصل منه الظن بالارادة بخلاف ما ذكرنا
ان الشارع المقدس ايضا لا بد من ان يلاحظ القاعدة المزبورة فيظهر تقديم الامر على النهي في مقام
التعارض انما يتم اذا علم ان تخصيص الامر احد الامرين بالاخر مستند الى التعارض بينهما
ولم يعلم ذلك بل والظن ايضا فلعله لا مفسدة في احد الطرفين فيقتضي العموم الصلاة على تقدير الاستحباب
في التعارض فالمصلحة اعظم من المفسدة في الامر والنهي على وجه يلتزم العقلاء بوجوب الاتيان
دون المفسدة والقول بان الاصل اذا تعلم عدم التفاوت الكيفي ما فيه وقد يورد ايضا بحصول
جلب المنفعة ودفع المفسدة في كل من الامر والنهي وفيه ان الغالب والمتعارف في اوامر المولى
والسيد ونواهيهم ابتناء الاول على جلب المنافع والثاني على دفع المفاسد فالمفسدة في ترك
المامور به بمعنى الاقتران المنافع كما ان المصلحة في النواهي انما اندفاع المفاسد ولا يجوز كون
الامر مسببا عن دفع المفاسد والنهي مسببا عن جلب المنافع احيانا في الترجيح المزبور ومنها ان النهي
اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر فانه انما يدل على وجوب ايجاد فرد ما
واورد عليه منع الفرق بين الامر والنهي بعد كونهما ماخوذين عن المصادر الخالية عن الزمان والتعيين
التي هي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء وكون مفاد الهيئة فيهما الطلب المحض الجزئي ارادة الايجاد
من دون زيادة تلك فيه انه لا ينفع بالنسبة الى ما نحن فيه من الظهور دلالة النهي بالنسبة فانه وان
لم يزد مفاد الهيئة والمادة فيهما على ما ذكر الا ان احدهما راجع الى العموم والاخر الى الاطلاق
والريب في قوة دلالة العموم بالنسبة الى الاطلاق وبان الاستقراء يقتضي ترجيح جهة الحرمة
على جهة الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الدنايا المشتبهة وغير ذلك
وفيه منع الاستقراء وما ذكره من حرمة العبادة في ايام الاستظهار مع كون حرمة العبادة للحائض

تشريعية

تشريعية والحرمة التشريعية لا تقدم على احتمال الوجوب قطعا فيه انه لم يثبت كون التقديم جانب الحرمة
على جانب الوجوب بل هو حكم شرعي كسائر الاحكام الشرعية واما الشبهة المصورة فمع ما تقدم
من كون الحرمة تشريعية يرد عليه انه قد دل الاجماع والنص على الاجتناب عن الشبهة المصورة
عند دوران الامر بينه وبين الوضوء مثلا لكن لم يظهر كونه لما ذكر من تقديم جانب التحريم حتى يفيد
في المقام مضافا الى ان ما ذكر على تقدير تمامه انما يفيد في ترجيح الواجب على الحرام عند التزاحم
لا عند تعارض الادلة وعدم العلم بارادة الشارع المقدس اذ ربما يكون مادة الاجتماع مشتملا على مفسدة
الامر من دون وجود مفسدة مقتضية للنهي ومنها قوله ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحلال
الحرام الحلال وفيه انه لا يتم مثل ما نحن فيه بل المتيقن منه اتباع ما يحكم عليه مع ما يحكم بحرمته كما في الشبهة
المصورة فمثل ما نحن فيه لا بد من الرجوع الى ما يقتضي الاصول من البراءة والاشتغال ومن
الامور التي لا بد من ذكرها قبل الدخول في المسئلة تاسيس الاصل والكلام فيه في موارد الاول
في ان الاصل العقلي ما ذا ان الاصل مع القائلين بالجواز نظرا الى اصالة الامكان عند دوران
الامر بينه وبين الامتناع مستند لابناء العقلاء والاستقراء انا نجد العقلاء خلافهم يبنون على
الامكان ما لم يقم الدليل على الاستحالة واما الاستقراء فلان اغلب ما نراه من الاشياء الواقعية
والمفاهيم المتصورة نجد انها ممكنة غير مستحيلة واما وجدنا المستحيل في بعض الامور كاجتماع النقيضين
والضدين وشريك الباري وصعود الخلق الى السماء بمجرد قامته ونحو ذلك حكمنا عليه بالاستحالة لكن
لا يخفى فيه ان اريد بدعوى ان اصالة الامكان ترتيب الاحكام الشرعية للامكان
فانه لا حكم شرعي يترتب عليه كما انه لو اريد عدم رفع اليد عن ظواهر الادلة الشرعية من العمومات
وغيرها بمجرد احتمال الاستحالة فهو حق لكنه لا يحتاج الى اثبات الاصالة المزبورة بل لو شككنا
في صحة الاصل المزبور لا يجوز لنا رفع اليد عنها بواسطة الشك والذا الحكم اهل العرف بوجوب
اتباع العمومات كالقتل والاغتصب وغير ذلك بحاله من دون التفات الى اصالة الامكان
الا ان يقال بانه مع عدم العذر لرفع اليد عن الظواهر من دون وجه ثم ان مفاد الدليل يختلف

فان الثاني مقتضاه القطع بامكان الشيء ولا دليل على امتناعه ومقتضى الاول الحكم بالامكان
تعبدا وترتيب الآثار عليه وان لم يحصل القطع به الثاني ان مقتضى الاصل اللفظي ما ذكره
ان الاصل اللفظي مع وجود الاطلاق او العموم كما في مثال صلوا والغصب يتاتى على مذهب
الاعمي جواز الاجتماع لان الاصل عدم التقييد والتخصيص ما لم يقم قرينة عليهما الثالث
في الاصل العملي ومقتضاه جواز الاجتماع وحصول الامتثال بالفرد المحرم بناء على القول
بالبراءة وعدمه بناء على الاشتغال هذا مع العلم بحرمة الغصب في حال الصلوة واما مع الشك
فيها فلا ريب ان مقتضى اصالة البراءة الحكم بصحة الصلوة في المكان المغصوب مع التمكن من تحريره
واما مع عدم التمكن فالاصل عدم الوجوب لرجوع الشك ح الى الشك في التكليف واما
بناء على القول بالاشتغال مع التمكن من الفرد المباح فيحكم بعدم صحة الصلوة في المغصوب
ومع عدم التمكن فيحكم بالصحة عملا بالاشتغال بها اليقيني ويحتمل القول بالبراءة رجوع الشك
ح الى التكليف اذا عرفت هذا فنقول استدل المجوزون بوجوه منها انه لو لم يجز لم يقع
لكنه قد وقع في مواضع منها العبادات المكروهة كالصلوة في الحمام والصلوة في مواضع التهمة
ووجه الاستدلال ان الوجه في عدم جواز الاجتماع ليس الا تضاد الاحكام ولا يختص بعضها بل
الاحكام الخمسة متضادة فاذا ثبت جواز اجتماع الوجوب مع الكراهة يعلم جواز اجتماعه
مع الحرمة ايضا ومنها العبادات المستحبة كالصلوة في المسجد ووجه الاستدلال ما عرفت
من اتحاد مناط الجواز والعدم بالنسبة الى كل الاحكام والجواب اولا بالنقض بما انه
كما يجتمع فرد الواجب مع المكروه والمستحب كذا ورد اجتماع الواجب التخييري الشرعي
مع المستحب لا في افضل فرادي الواجب التخييري وقد تقدم سابقا ان القضاء الذي هو
واجب كفائي قد يكون مكروها وكذا تغسيل الميت مع انه لا يمكن اجتماعهما مع الحرمة وفاقا
من المانعين والمجوزين فيقول قبالا لما ذكره المستدل من انه لو لم يجز لم يقع انه لو جاز
لجاز اجتماع الواجب التخييري مع الحرمة وكذا الكفائي والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله

واما على

واما على ان من اجتماع الكراهة والاستحباب مع الواجب التخييري والكفائي دون الحرمة يتكشف
خصوصية للحرمة توجب استحالة الاجتماع وانه ليس المناط متحدا في الاحكام كلها وثانيا بالحل
وهو من وجوه الاول ان صحة الاستدلال المزبور متوقف على كون المراد من الكراهة في العبادات
المكروهة الكراهة المصطلحة وكذا الاستحباب واما مع كون المراد بجرد جهة مقتضية للكراهة لولا المانع
من الحكم مرجحية لنقيض الثواب وعلته او زيادته ثم الاستدلال كما هو ظاهر المص بعد قيام
البرهان على استحالة الاجتماع في تعليق الثاني اي القول ببقاء جهة الكراهة التي توجب نقصانا في
ثواب الصلوة لاستحالة بقاء نفس الكراهة فيراد من نهي الله المقدس الاشارة الى بقاء الجهة
المزبورة والى تفصيل هذا الجواب اشار في حاشيته ثم فانه بعد ما ذكر الاستدلال بالكراهة والعبادات
قال وهذه المواضع وان لم تكن نظيرا لما هو المبحوث عنه في المقام اذ الكلام هنا فيما اذا كان
المنهي عنه بالنهي التحريمي اعم من وجه من المامور به والمنهي عنه هنا اخص مطلقا منه الا انه يثبت المدعى
بطريق اولى اذ مع القول بالجواز في العموم والخصوص المطلق لا مناص من القول بجوازه في العموم
من وجه ايضا مع انه يمكن التنظير بما هو من قبيل العبادات العام من وجه ايضا كالصلوة
في الدار المغصوبة مع ظن غصبيته والغسل من ماء مغصوب مع الظلم مع ظن الغصبية وكذلك
فان بدا السلم وان كان طريقا شرعيا لجواز التصرف الا ان التصرف فيه رجوع لما ذكر
فيجتمع مع مرجحية التصرف لما ذكر من وجوب التصرف خاص والجواب عما ذكرناه
من جواز اجتماع الكراهة والوجوب فيما هو من قبيل محل النزاع بيان انقص بالتقيد
ذلك مرجحية تلك التصرفات بالنظر الى رد المال وهو لا ينافي رجحانها من جهة اخرى
نظرا الى دفع عنها جزاء من العبادة الواجبة وقع تعلق المعارضة بين الجهتين ومن البين ان
مرجحية المكروه لا يجوز ترجيح الواجب فغاية الامر اي على ان يحصل فيه نقص
في ثواب الواجب ويكون الفعل بعد ملاحظة الجهتين راجحا لا مكروها لبقاء المصلحة مع ثبوت
الكراهة بالمعنى المذكور بالنظر الى ذاته وذلك لا يستدعي ثبوت الكراهة له في خصوصيات

الموارد معه اذ قد يحصل بعضه ما يوازي بسبب رجحان يوازي تلك المرجحية فيزيد عليها فيقع الكراهة
المذكورة عن ذلك الفعل حالة الاقتران يكون اقل ثوابا من العاري عن تلك النقصة ثم لو قلنا
بمنع المرجحية بالمعنى المذكور يرجح ما ذكره من النقص الذاتي ليس كذلك ومن ذلك يظهر الجواب
عما ذكره من ثبوت الكراهة ببعض العبادات فان الكراهة هناك ليست بمعناها المصطلح بل
بمعنى اقلية الثواب لا نص عليه حاقة على ما قد اختاره هنا جماعة من الافاضل حملا على الايراد
المذكور واورد عليه انه يرد ان يكون معظم العبادات مكروهة اذ ما من عبادة الا وهو اقل
ثوابا من الافضل كالصلوة في البيت بالنسبة الى الصلوة في مسجد المحلة والصلوة في مسجد المحلة
بالنسبة الى الصلوة في مسجد الجامع وهكذا مع انه لم يتوهم احد قط شيئا من ذلك في جملة المكروهات
والجواب انه ليس المراد بها مجرد قلة الثواب بها بالنظر الى غيرها بل المقصود كونها اقل ثوابا
بالنظر الى ما اقل من الثواب لتلك العبادة في حد ذاتها فقد يكون هناك ما تزيد ثوابها من
ذلك كما في المسجد والجماعة ونحوهما وقد يكون هناك ما يوجب النقص عنه كالصلوة في الحمام
نظرا لاستحباب الصلوة في المسجد والجماعة ونحوهما فلا ان ذلك يقتضي زيادة فهذا يقتضي نقصا
نظرا الى ما فيه من مطلوبية تركها على الوجه المذكور اما من جهة النقص الحاصل فيها فالغرض عن
النهي المفروض اخلاء الفعل عن تلك النقصة بان يترك الفعل المشتمل عليه ويأتي بالخالي
عنها لا ان ذلك الفعل المشتمل عليها خال عن الرجحان بالمرة ليكون النقص الى حد من حيث
معنى الرجحان اصل الطبيعة وزائدا عليها وعلى هذا فيكون المبيع على اطلاق العينين المذكورين
حسنا لا يكون فيه زيادة * والنقيصة بالنسبة الى اصل الطبيعة كالصلوة في البيت انتهى
كلامه ولا يخفى ما فيه من وجوه منها ان القول بتعارض الصفات في مرار ومكروه العبادات
على وجه يؤثر الامر في انتفاء النهي لا يؤثر صفة النهي في انتفاء مرتبة الرجحان في جانب
الامر بنى على مذهب العدلية من القول بالصفات اما بناء على مذهب الاشاعرة القائلين
بعدمها وكون الحسن والقبح شيئين فلا يتم اتيانه بناء وعليه الجواب بما ذكره الحاجي



والعضدي من انه ان كان العدم المكروه والصلوة المكروهة في قبيل الصلوة في المكان المغصوب
في انه دلكون المامور به والمنهي عنه متحدين صحتها والا لم يفد اذ لا يلزم من التحقق مشيئ جمع
النهي الى ما هو وصف مستقل فلا يستقيم تعدد المتعلق المتحد حيث يرجع الى كون النوعي
هو ذلك فيتحد المتعلق بل يرجع الكلام المزبور بناء على القائلين بكون الحسن والقبح دائرا مدار
الوجوه والاعتبار لان تعارض صفتي الحسن والقبح وتاثيرهما في الاخر انما يتصور على
القول بامكان اجتماع الحسن والقبح الى الذاتيات اذ حينئذ يتعارض الذاتيان
لحسن الصلوة مع قبح التصرف في الملك المشتبه ويلزم الاخذ بالقول الحذورين واما بناء
على ما هو الظاهر من قول الاعتباريين من انه لا يتصف الصلوة بالحسن والقبح الا بعد ملاحظة
ما يقع عليه من الوجوه على معنى انه ان فرض وقوعه في المكان المملوك اباحته يتصف
بالحسن لا ما لو وقع في المكان المشتبه او المغصوب او نحو ذلك فلا يتصور التعارض المزبور
فان اتصاف احدهما بالصفة مشروط بعدم وجود الاخر فكيف يكون التعارض واما قلت
بناء على ما هو الظاهر نظرا الى احتمال كون مراد الاعتباريين راجعا الى ما لا يتحد مع سببه مع
قول الذاتيين كما فصلنا ذلك في مبحث الحسن والقبح من الادلة العقلية ومنها
النقض بما لو وقعت الصلوة ونحوها من العبادات في المكان المغصوب نسيانا فان لازم
التقرير الذي ذكر ان يبقى بعد الصفة المتحققة لان غاية الامر ان النسيان اوجب
ارتفاع علة النهي واما نفس الصفة الواقعية فلا يعدم الا اذا لا ارتفاعه ان قلت
ارتفاع علة النهي يكشف عن عدم بقاء الصفة ايضا قلت فلم لا نقول بذلك فيما نحن فيه
من الصلوة في المكان المشتبه فانه اذا فرض ارتفاع علة النهي عن التصرف في المال
المشتبه فكيف نقول ببقاء الصفة المتحققة الموجبة لنقص الثواب مع ان ما فرض
من فرض النسيان اولى ببقاء الصفة فيه كما لا يخفى ومنها ان تعارض حق الوجوب
والكراهة لا يوجب تقديم مقتضى الوجوب على الكراهة بل الذي يظهر ان الواجب

على الحكيم تقديم حال النهي ولو كان تنزيهيا على الوجوب فيما له بدل بدل من العبادات
المكروهة لامكان تدارك المصلحة باتيان بدله كالصلوة في غير الحمام مثلا على تقدير تسليم
تقديم جانب النهي وحكمه بالكراهة المصطلحة بخلاف تقديم جانب الامر والحكم بصحة فعل
الصلوة في الحمام مع الكراهة فانه لا يتدارك مفسدة النهي بشيء ولذا يجب عند دوران
الامر بين الامر بانجاء النبي ص والنهي عن الكذب تقديم جانب النهي لامكان تدارك
الانجاء بوجه اخر غير الكذب كالتورية ومنها انه لا يتم الجواب المزبور في المستحبات
المكروهة كالصلوة المندوبة في المكان المشتبه فانه بعد ما رأينا تعارض جهة الندب
مع جهة الكراهة لا يمكن الحكم بتقديم جانب الامر والحكم بالصحة لعدم العلم بارجحية جانب
الامر المستحب على الكراهة كما في تعارضه مع الواجب اللهم الا ان يقال ان كلام المجيب المزبور
ليس مبنيا على دعوى تقديم الوجوب لارجحية على جانب الكراهة حتى يرد عليه بعدم العلم
بذلك في تعارض الاستحباب بل مراده انه كلما علم تقديم الامر باجاع ونحوه كما في
الصلوة في المكان المشتبه وجوبا او ندبا يحكم بانتفاء الكراهة نظرا الى قيام الدليل القاطع
على عدم امكان الاجتماع فليس تقديم جانب الامر مستندا الى دعوى الجهة بل الى
الاجماع ونحوه ومنها ان وجوب دعوى الجامع صفة النهي نقض لمطلوب الطبيعة المطلوبة
عن مرتبة يوجب الشك في حصول الامتثال فلا يمكن الجزم بحصول الامتثال به ولو بوجه اخر
لا يقال انا ان نحكم باشتراط الاجزاء لعدم عروض النقص المزبور للطبيعة في مقام الامتثال او
او نحكم بالعدم وانه يكفي فيه ما يبقى من الرجحان الناقص فيه الدليل يلزم الحكم بعدم الامتثال
وعلى الثاني يلزم القول باستحباب الافراد المباحة كالصلوة الواقعة في الدار المغصوبة لاشتمالها
على المرتبة على المقدار المقرر للامتثال كاشتمال المرتبة الصلوة في المسجد على المرتبة اللهم الا ان يحمل
هذا المستحب بالمباح والمستحب والمكروه على مجرد الاصطلاح ويخص التسمية بما وجد فيه نهي خاص
عن العبادة او يقال ان اقتران جهة الكراهة مع الوجوب لا يوجب نقصا في مصلحة الوجوب



بدلا اسرع من قبيل الاجتماع المورد لا تقدم مع النظر الى الادلة فلا منع لتمسك في الامتثال ولا يلزم
انقلاب المباح مستحبا لكن فيه ان نظم الجواب المزبور حصول الفعل والانفعال من الطرفين
بعد تقارنهما لا مجرد التقارن كما رحمة تنبيه الجمع بين المجتمعين مرددا وعلى تقدير كون المراد هذا
فالامر اوضح عليه على تنبيه الخ ومنها ان الحكم ببقاء الصفة المتحققة وايراثها نقصا في مصلحة الواجب
قول لا يسمع الذي من الله ورسوله فانه بعد ما تعارض الامر المقتضي للوجوب مع النهي المقتضي
للكراهة كالنهي عن التصرف في مال المشتبه فقطع بتخصيص احد العامين من وجه كون مراد الامر
من قوله صلوا غير الفرد الواقع في المكان المشتبه وكون مراده من النهي عن التصرف في المكان
المشتبه غير التصرف الخاص الذي يحصل به فعل العبادة فاذا ترجح جانب الامر وحكم بكون
المراد من النهي النهي عن التصرف في المكان المشتبه الا الفرد الذي يحصل به العبادة لا يبقى لنا
مجال لدعوى بقاء الصفة المتحققة كما انه لو قال اكرم العلماء الا زيدا العالم كل لا لدعوى اشتمال
زيد على الصفة الموجبة للامر والنهي انما هو قبيلة الامر بما نع عارض ان قلت ان مقتضى القاعدة
الحكم ببقاء الامر والنهي على ما لا يليقه الا انا رفعنا اليد عن الحكم لمكان القرينة العقلية القطعية
وهو عدم امكان الاجتماع وهو انما يقتضي برفع النهي وانما نقول الصفة فلا قلت نعم الا انه لا يبقى
بعد ارتفاع الامر دليل كاشف عن وجود الصفة ودعوى ذلك في كل ما استند ارتفاع التكليف
الى وجود المانع كما ترى نعم ربما يمكن فرض العلم ببقاء الصفة مع ارتفاع الامر الا في المستقلات
العقلية كالظلم الا انه لا يمكن فرض ارتفاع الامر مع العلم ببقاء الصفة المتحققة فعلا ثم انه قد يقال
العلم ببقاء الصفة المتحققة مع ارتفاع الامر لا يتم على مذهب المجيب من القول بعدم لزوم وجود
الصفة في المكلف به كفاية وجودها في اصل التكليف كما في التكاليف الابتلائية وغيرها
فانه بعد ارتفاع النهي لا يمكن الجزم ببقاء الصفة اذ لعل نفس النهي كان مشتملا على الحسن
من دون اشتمال المنهي عنه عليه ولعله الى هذا اشار الفاضل المعري في تفسير قلة الثواب بان مراده
ان لعل الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا وقد يزيد من ذلك من جهة بعض الخصوصيات

في المسجد

كالصلوة وقد ينقص كالصلوة في الحمام وقد يبقى كالصلوة في البيت ومن الاجوبة عن الاستدلال
بكراهة العبادات ان المراد من الكراهة قلة الثواب لا بمعنى ان مجرد قلة الثواب يصلح علة للحكم بالكراهة
حتى يورد بانه يجب في العلة الاطراد وليس فان جل العبادات متصفة بقلة الثواب كالصلوة
في مسجد محلته بالنسبة الى الصلوة في المسجد الجامع وكالصلوة في المسجد الجامع بالنسبة الى الصلوة في مسجد
المدينة والصلوة فيه اقل ثوابا بالنسبة الى مسجد الحرام والصلوة فيه منفردا اقل ثوابا بالنسبة الى الصلوة
فيه جماعة مع انه لا يتصف شيء من ذلك بالكراهة وفاقا والتزام وجود الكراهة في كل ذلك
بالمعنى المزبور كما ترى بل المعنى ان القليلية في حد ذاتها ثوابا مقررا من الشارع المقدس قد يزيد في بعض
افرادها وقد ينقص فاذا نقص يكون مكروهة واذا زاد يكون مستحبة ويرد عليه ان استفادة
كراهة العبادات في الغالب انما هو بسبب ما ورد في الشرع من النواهي لا بلفظ الكراهة فمن
وجه الكراهة بقلة الثواب ان اراد استعمال النواهي في الارشاد عن قلة الثواب ففيه ان استعمال
الخبر وارادة النهي الارشادي وان كان شايعا الا ان استعمال الامر وارادة النهي في الارشاد
غير معهود بل الذي يظهر من ملاحظة صحة سلب الامر والنهي في غير الارشاد الاتفاق على عدم
جوازه ايضا وان اراد استعمال النهي في المعنى الارشادي كما ذكره بعضهم او في المعنى الاخباري عن ان
مراد الشارع المقدس من النهي عن الصلوة في الحمام تركه ليتوصل به الى الفرد الافضل والا يلزم من
الامر بفعله والنهي عن تركه محذور فان الامر بفعله نفسي والنهي عن تركه مقدمي ولما كان وجوب
المقدمة تبعا لوجوب ذي المقدمة فيكون الواجب الاتيان بالصلوة عند عدم اتيان بدله وهو
في الواجبات التخييرية كخصال الكفارة فان كل واحد يطلب فعله وتركه مقدمة للوصول الى
الخصلة الاخرى وقد تقدم تفصيله في باب المقدمة وسيجيء الاشارة اليه ايضا فيه ما عرفت الى ان
مجرد قلة الثواب لا يصلح ان يكون سببا للنهي والامر وا كما مر فلا الا اذا كان المقصود من الارشاد والامر تركه

الوصول

الوصول الى امر اخر يكون افضل منه فيرجع النهي الارشادي الى المقدمي فيتخيل من تركه كل منهما مغايرا
للاخر في غير الله سبحانه الا ان معنى الارشادي على المقدمي موجود في جل العبادات فان اغلب العبادات
يصح الامر بتركها للتوصل الى امر افضل منها حتى مثل الصلوة في مسجد الحرام فانه يصح ان يقال اترك
الصلوة فيه منفردا او في غيره جماعة ان قلت مجرد وجود المعنى المزبور لا يجدي في الحكم بالكراهة بعد
ما لم يامر الشارع المقدس بالترك لا مقدمة ولا ارشادا قلت قد تقرر في باب مقدمة الواجب
انه لا حاجة في الحكم بمطلوبية المقدمة الى وجود امر خاص من الشارع بل من حيث لزوم المقدمية كما هو ظاهر
فانه بعد ما كانت المقدمة مقدمية او اللازم ولا ملزم لملاحظة الامر الخاص من الشارع المقدس الا ان يقال
ان النسبة بالكراهة في بعض الموارد دون بعض مشعر بوجود الامر على الاصطلاح فانا نرى ان الفقهاء المعلولات
تسمية ما ورد فيه نهي خاص بالمكروه كالصلوة في الحمام دون ما لم يرد فيه نهي كالصلوة في مسجد الحرام
وان اتحد الملاك فيهما مع انه لا يكشف ما فيه من الضعف واضعف من التزام الكراهة في كل العبادات
المرجوحة بالاضافة الى غيرها كالصلوة في مسجد الشلة بالنسبة الى الصلوة في مسجد الحرام وحاصل
الامر ان الاستدلال لا يصح الا اذا كان منشأ الكراهة قلة الثواب او كون تركها مقدمة للوصول
الى الافضل فيختلف في اغلب الموارد ويرد على من جعل الامر في العبادات الكراهة مخدوشا بعض
انه لا يدفع المحذور الا انه كما لا يمكن ارتفاع الامر مع النهي الارشادي الا على نحو الاطلاق كذا لا يمكن ارتفاعه مع النهي الخبري
ايضا لعدم الفرق بينهما الا ان يقال ما يختص الوجوب المقدمي الخبري بصورة حصول التوصل
الى ذي المقدمة للاسلام فانه ح يندفع المحذور فانه اذا حصل التوصل يصح وجوب الترك
من باب المقدمة من دون كون الفعل مطلوبا واذا لم يحصل التوصل يصح مطلوبية الفعل
من دون ان يكون الترك مطلوبا لامكان عدم التوصل الى المقصود بالكلية كما ترى بمكانه
من الضعف كما وصف الكلام فيه في بحث مقدمة الواجب والقضاء والامر بالشيء النهي
عن ضده ويرد عليه ايضا ان من موارد الكراهة ما يكون شيء الصلوة في مواضع التهمة
ما يكون بين عنوان المامور به والمنهي عنه عموما من وجه وحمل النهي فيه على المقدمي او الارشادي

بعد ان يكون مستعملا في الاعم من الفرد في موارد الانفراد غير صحيح لاستلزامه استعمال اللفظ
الواحد في ازيد من معنى واحد الثاني ان الشهيد الارشاد والمقدس في مادة الاجتماع
مستفادان من دليل اخر غير الدليل المستفاد منه الكراهة النفسية الذاتية كالصلاة وغيره
وهو كما ترى ثم انه يرد على اصل التوجيه المزبور اي حمل المراد من الكراهة قلة الثواب
انه يحتمل امرين احدهما ان يقال ان المراد منه ان الاصل طبيعة العبادة مقدار من
الثواب مقرر من الشارع ثم قد يتعلق به عنوان اخر ينقص الكراهة في نفسه ثم بواسطة التعارض
وحصول الانفعال من الجانبين يقل ثواب العبادة لا يظهر من توجيه صاحب
القوانين الجواب المزبور بالتقدم ويمنع هذا الجواب ايضا ما تقدم فيرد عليه كل
ما اوردنا عليه من الوجوه مضافا الى انه لا معنى لحصول تاثير جهة الكراهة لنقصه في الامر به
بل مقتضى اجتماع العنوانين تاثير كل واحد منهما اثره فيحصل له ثواب الطبيعة بالتمام وينقصه
جهة الكراهة لكن من دون تاثير جهة الكراهة في احباط ثواب الطبيعة نظرا الى بطلان
الاحباط عندنا وثانيهما ان يقال ان المراد ليس حصول النقص لثواب الطبيعة بواسطة
تعارض عنوانين بل المراد ان الطبيعة اذا وجدت في ضمن هذه الخصوصية لكراهة ذاتها
لا مقدار من الثواب كما اذا وقف في البيت لا مقدار من الثواب يزيد على ثواب
الاول وهكذا فظهر ان الوقوع في الحمام لا ليس تاثير نقص بحيث نقصا في ثواب
الطبيعة بل هو من الخصوصيات وفي الحقيقة شرط لاتصاف الماهية بالمقدار المقرر من
الثواب فلا ثواب للطبيعة من حيث هي بل نفس الافراد اقل ثوابا بالنسبة الى الاخر
ومجرد ذلك لا يوجب اتصاف العبادة بالكراهة لزم اتصاف جل العبادات بها مع انه
خلاف الاتفاق والحاصل انه قد اجيب عن توجيه الكراهة بقلة الثواب بعدم صحته طردا
لانتقاضه بجل العبادات وقد ذكر في الذب عنه ان المراد ليس قلة الثواب في الجملة
حتى لا يصح طرده والا قلة الثواب بالنسبة الى كل عبادة حتى لا يصح عكسه والا قلة الثواب

في العبادة

من العبادة الخ اه له حتى يرد عليه بانه لا يتم الفرق من حيث الطلاق فان الصلوة في مسجد الحرام ايضا
امر راجح افضل منها ومع ذلك لا تتصف بالكراهة وفاة فتعليق الجواب بان المراد قلة
الثواب بالنسبة الى الطبيعة وهذا لا يتم الا بتوجيه الجواب بما ذكره الفاضل المتقي وجمعه
من حمل الطبيعة ذات رجحان والخصوصية ذات مرجوحية معارضة معها مرجحة لنقصها واما
اذا اعتبرت الخصوصية مقدمة للطبيعة وشرطا في كونها ذات رجحان خاص فلا رجحان لطبيعة
الجزء حتى يكون ميزانا بالنسبة الى الافراد فحاصل ما يفهم الكلام ان من اجاب عن الاستدلال
بكراهة العبادات بحمل المراد من الكراهة فيها قلة الثواب يرد عليه امور الاول انه
لو كان المراد كون الاوامر مستعملة في الاخبار فلا يتم اذ في الطلب الارشادي او المقدمي
نفيه انه وان كان الامر الارشادي مغايرا للامر المقدمي وكذا المستحب على ما قرر في محله
فان الامر الارشادي طلب يساق لمجرد بذل النصح والترتيب عليها طاعة وعصيان بخلاف
الاوامر المستحبة والنهيات وتوهم انه راجع الى الاوامر الندبية الا ان الارشاد
انما هو فيما يتعلق بالامور الدنيوية والندب في الامور الاخروية فالمؤلف وحده حدا
واظهر فساده توهم خلو الاوامر الارشادية عن معنى الطلب وسابق كيف والامر لا يتصور
انفكاكه عن معنى الطلب حتى ان التهديد الذي هو الفعل معاينة للخلود في العقاب غاية
الامر ان غير المريد ينزل نفسه منزلة المريد ثم يصدر الطلب فالتحقيق في الفرق ما ذكرناه وجب
مقدمة الواجب في بيان المراد من الوجوب المتنازع فيه هل هو الارشادي او الالزامي
فرجع الامر اثنان في خصوص المقام راجعان الى امر واحد وهو المقدمي وهذا المعنى موجود في اكثر
العبادات الغير المكروهة فلا يتم تخصيص بعضها بالكراهة دون الاخرى الى غير ذلك من انه لا يتم اجتماع
الامر مع النهي الغيري الضمني الا بناء على القول باختصاص وجوب المقدمة بصورة حصول
التوصل وقد ابطلناه في محله الثالث ان هذا الوجه انما يرجع الى الجواب الاول فيرد
عليه ما يرد عليه من الايرادات او لا يتم نظرا الى منافاته لجل العبادات الرابع ما ذكره

الفاضل القمي من ان ما ذكر لا يصح ولا يخفى من مع فان مطلوبية الترك المتعلق بهذا الشخص من الصلوة
في حيثية هذا الشخص لا تجتمع مع مطلوبية الفعل في حيثية مطلق الامر بالتطوع مع انك قد عرفت بان الحرمة
اوجبت نقصا لهذا الفرد الموجود من اصل العبادة في هذه الحالة اي ان طلب فعلها بدون
تركها او تركها كذلك او كليهما فانه لا يكفي بحسب الواقع خلوها من احد الوجوه الثلثة فعلى الاول
يلزم انتفاء الكراهة وعلى الثاني انتفاء الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور ويرد عليه انا
نختار الشق الاول ونقول ان مكروه العبادات ليس بمكروه عندنا حتى يختص بالجامع
الحكمي بل المقصود من النهي عنها بيان نقصان الثواب ثوابها بالاضافة الى غيرها او طلب
غيرها والنهي مطلوب فعلها عند الشارع غير مطلوب تركها الخامس انه يبقى من الايراد هذا
وان كان يتجه ما ذكر انما يناسب القول بتعلق الحكم بالطبيعة وفيه ان القائلين بعدم الامتناع
لا يتعين عليهم القول بتعلق الامر والنواهي بالافراد لامكان القول بالامتناع حتى بناء على القول
بتعلق الاحكام بالطبائع لامكان تسرية الوجوب الى الفرد من حيث كونها مقدمة للطبيعة
او من حيث انطباق الطبيعة عليها في الخارج كما سيجيء تفصيل ذلك انشاء الله ومن جملة الاجوبة
في المسئلة القول بكراهة العبادات ان النواهي الشرعية المتعلقة بالعبادات ليست متعلقة
بنفس العبادات او جزئها وانما هي متعلقة بحكم الاستقراء بامور خارجية عنها ملازمة لها فالنهي
الامر والنهي مثلا النهي عن الصلوة في مواضع الابل انما يتعلق بالنفاق والنهي عن الصلوة في الحمام
انما يتعلق بالتعارض للتستر وادرد عليه بوجوه منها كونه خروجا عن الظواهر وفيه ان التوجيه بناء
قيام الدليل القاطع على استحالة الامتناع ومنها ان نسبة الكون في موضع الرشاش الى الصلوة كنسبة
الغصب الى الصلوة حيث تصادقا واتحادهما في الخارج فيجيء محذور الامتناع وفيه اقول كون
المراد من الكون في موضع الرشاش هو الكون الذي يتحد مع لوازم الجسم فلا يتحد مع الكون في
الصلوة فلا يلزم المحذور ومنها انه لا كراهة في التوضي من الرشاش في نفسه والا لكان الكون في



مكروها في غير حال الصلوة ايضا واما المكروه المتوضي له حال الصلوة فيصير مفاده ان الصلوة في
الحمام شيء منهي عنها لكونها في موضع الرشاش فيتعلق النهي بالصلوة ايضا ويعود المحذور وفيه انه لا
لازم من تخصيص كراهة الكون بحال الصلوة الا كراهة المزبور بعد ما حيث اصل الكون في موضع
الرشاش امرا مغايرا لنفس الصلوة مقارنا اياها ومنها ان ذلك لا يجري في كثير من الجامعات
وفي كثير من الاوقات وتخصيص الكراهة بغير هذه الصورة في غاية البعد وحيث استعرض لك ما
من باب الحكمة للنهي كرفع ارباط الاباحة بالنسبة الى الفعل الحقيقي والاختلاط المياه بالنسبة الى
تشريع العدة لا يصح بالنسبة الى الحمام فان ما له الى ان النهي يتعلق بنفس الصلوة في الحمام و
والحكمة فيه التوضي المزبور لا ان النهي تعلق بالتوضي ضرورة ان ما هو حكمة لتشريع الحكم
كاختلاط المياه مثلا ليس متعلق الحكم كيف والمفروض حصول التوقف احيانا والاوجه
في الايراد وعلى الجواب المزبور ان يقال ان الخارج الذي حيث متعلقا للنهي لا يخلو اما ان يكون
نسبته الى الصلوة كنسبة الغصب اليها فعدم كونه مجديا على تقدير غيره ظاهر لامتناع الجامع
بين مقتضاه الالتزام بجواز الامتناع واما ان يكون نسبته اليها كنسبة الخطر الى الاجنبية اليها
وبعبارة اخرى يكون اجتماعه مع الصلوة من قبيل الاجتماع الموردي لا المصداقي فالاشكال
الاول فهو وان كان يدفع محذور اجتماع الامر مع النهي في مورد واحد الا انه يرد عليه ان
ذلك الامر الخارجي لا يخلو من امرين الاول ان يكون متلازما مع العبادة المكروهة كا
كالصلوة في الحمام مثلا او لا يكون والاول ان الخارج لا يصلح علة للنهي عن العبادة على وجه
الاطلاق فتعين الاول وهو صورة وجود التلازم بين الامر به والنهي عنه بالنهي المطلق
فنقول لا يصلح الامر باحد المتلازمين والنهي عن الاخر ولو في غير الازاميين عند من يرى
جواز اختلاف المتلازمين في الحكم مطلقا واذا كان احدهما من قبيل الواجب والاخر
من قبيل الكراهة او الحرمة مثلا فخلاف الاختلاف بغير ذلك كون احدهما مباحا والاخر
مستحبا بحد الاحكام الاربعة الاخرى كما ذهب اليه بعض افاضل المتاخرين وهو الظاهر

لو سلمنا جواز الاختلاف مطلقا وفي غير التلازم الناشي من العلية والمعلولية او الاشتراك
في العلية يمكن ان نقول انه بعد حصول مورد الكراهة وذلك اللازم الخارجي يلزم خروج نفس العبادة عن الكراهة
وجود اللازمة والمقارنة مع المكروه لو صلح لان يكون سببا لسراية الكراهة لزم كراهة الصلوات
المجتمعة مع امر مكروه ولو كان اجتماعيا مرويا لا مصداقيا فتأمل واعلم ان الجواب المزبور انما
يصح جوابا عن اشكال اخر لا يورد على العبادات المكروهة ما عدى اشكال اجتماع الامر والنهي
بيان ذلك ان هنا اشكالين احدهما انه كيف يمكن الاجتماع والتصادق بين الامر
والنهي عنه وهو المقصود دفعه في هذا المقام الثاني انه كيف يمكن ان يكون الشيء عبادة ومطلوب
ومطلوب الفعل ومع ذلك يتعلق طلب الشارع المقدس بتركه والجواب المزبور انما يدفع الاشكال
الثاني لان مفاده انه لم يتعلق طلب الشارع المقدس بتركه الا لاجل نفس العبادة حتى يكون
مطلوب الترك بل انما تعلق بامر خارج كالتعرض للارتشاش ونحوه واما الاشكال الاول وهو انه
كيف يمكن الاجتماع والتصادق بينهما مع ذلك فلا يندفع بالجواب المزبور ولعل صاحب
الجواهر اراد دفع ذلك الاشكال وان حاول به فيما لم يخطر فيه عقله وقد ذكر هذا الكلام اي تعلق النهي
بالخارج في العبادات المكروهة الشيخ البهائي في مقام حصر الاحكام التكليفية في خمسة وعلى كون
مكروه العبادات سادسا بل هو راجع الى اجتماع المكروه والمستحب مطلقا في مورد واحد وهما
ما ذكره صاحب الفصول حيث انه قال والذي يسهل عليه الخطب ان الكراهة بالمعنى المصطلح
عليه تشمل على رجحان الترك ومطلوبيته ورجوحية الفعل وهذه الامور مشتركة عند التحقيق
بين مكروه الراجح في الواجب والمندوب وهذا الا ان رجوحية الفعل في مكروه غير الراجح ما فرقة
بالنسبة الى الترك ومطلوبية الترك ورجحانه معين فيه لنفسه ولا اشكال وان مكروه الراجح ينبغي
تصوير ذلك فيه لوجهين الاول ان يكون مرجوحية الفعل فيه بالنسبة الى الطبيعة المراد عن المواقع
الموجبة لتاكيد رجحانها كالامر الاشارة اليه ويكون مطلوبية الترك ورجحانه فيه للتوصل الى ما هو الافضل
وهذا متعلق في مكروه الواجبات لنفسه وقد يجري في مكروه المندوب ايضا كصوم يوم عرفة في حق



من يضعفه عن الدعاء ان قلت بان ابراز الضعف والضعف عن الدعاء يوجب منقصة في رجحانه على حب
الترك الثاني ان يكون الرجوحية فيه لاحقة لفعله المقيد بقصد القربة بعقيب الامر تركه المقيد وا
والمطلوبية والترجيح ان لا يتعلق لترك المقيد به لنفسه فيكون كل من الفعل بقصد الامتثال
والترك بقصد الامتثال راجحا ومطلوبا لنفسه ويكون الترك ارجح من الفعل فيكون الفعل
مرجوحا بالنسبة اليه وهذا البيان توقف مكروه العبادات من مكروه غيرها فيجوز في مثل الصوم
في السفر على القول بجوازه ان يكون كل من فعله على وجه الامتثال وتركه مطلوبا على وجه البدلية
والتخيير مع افضلية الترك بل الظاهر ان الامر في كثير من مكروه العبادات الاخر لا بدل لها كذلك
بل يمكن ان يتصور ذلك في مكروه الواجب ايضا الا ان وقوعه في اصل الشرع غير ثابت
ويصح اعتباره في الملتزم وبه يندفع الاستبعاد المذكور ويحسم الاشكالات السابقة وهو
اوفق بظاهر تركهم لها ونهيهم عنها وتحقيق ذلك ان من الافعال ما يترجح فعله على تركه
مطلقا سواء وقع على وجه العبادة ام لا كالتعلق طلب الشارع به كذلك وهذا كالواجبات التي
لا تتغير في وقوعها بقصد القربة كاداء الدين والانفاق والغريق ودفع الموت فان في فعلها سلامة
من العصيان واستحقاق العقاب الترتب على تركها فيترجح على تركها الموجب له مطلقا ومنها
ما يترجح فعله على تركه لا مطلقا بل ان وقع على وجه الامتثال فقط وهذا كالواجبات التي لا تقع الا
بقصد القربة كالصلوة والزكوة والحج فان هذه الافعال ما يترجح اذا وقعت بقصد الامتثال
لتعلق امر الشارع بها كذلك وكذلك الترك قد يتعلق غرض الشارع بمطلقا كترك الزنا والسرقة
وقد يتعلق بها اذا وقعت بقصد الامتثال كترك المفطرات في الصوم ثم كل منهما اما ان يترجح
فعله مثلا على تركه المطلق فيقتضي مرجوحية تركه مطلقا وهذا كالواجبات التعبدية وقد يترجح بالنسبة
الى تركه الخصوصي فلا يقتضي الا مرجوحية دون مرجوحية الترك مطلقا وهذا كالواجبات التخييرية
التي يتعدد الجامع بينها شرعا او عقلا عادة او اتفاقا كما في خصال الكفارة حيث لا يمكن الجامع
بينها فان فعل المتعلق مثلا راجح على تركه المجرد عن فعل سائر الخصال وغير راجح على تركه المترتب عليه

فعلها لانه مقدمة فيكون مطلوبا على حد مطلوبيتها على ما عرفت بيانه سابقا ففي الحقيقة كل واجب تخيير
بعد رفع الجمع يستلزم التخيير بين فعله وتركه الخاص اعني المتوصل به الى فعل الغير والاخر ومثله
التخيير في المقام الا ان التخيير هناك بين نفس وغيري وهنا بين نفسيين كالتخيير بين الخصال في فرض تعلقها
ان الرجحان والمرجوحية من الصفات المتضايفة فلا يتحقق احدهما بدون الاخر ويستلزم الحاظ
احدهما وتقييد الاطلاق الاخر وتقييده وهما معتبران في بنية الاحكام العينية التعيينية بالنسبة
الى طرفي نقيض الافعال فقضية رجحان الفعل المطلق او المقيد مطلقا او مقيدا عينيا وتعيينا مرجوحية
تركه على حسبه وبالعكس وكذا الكلام في رجحان الترك المطلق وقضية رجحان الترك مقيدا عينيا
وتعيينا مرجوحية تركه هذا الترك لان المناقضة دون الفعل لا تتحقق الا بالنسبة اليه وقد سبق
تحقيق ذلك في مسئلة الضد ويعتبران في الاحكام الكفائية والتخييرية بالنسبة الى الفعل وما هو
احقق في نقيضه فان المرجوحية غير لازمة مطلق تركها بل تركها المجرد عن البدل وهو احقق
في مطلق تركها المنقض لفعلها ثم كما يصح ان يجعل البدل في الواجب التخييري فعلا اخر كالعتق
والاطعام او تركه على وجه مخصوص كالعتق والصوم لكن يجوز ان يجعل ترك نفسه على وجه
مخصوص مع لاحق فعله مطلقا او على وجه مخصوص كما في المندوب الراجح تركه على وجه الاجابة والاذن
منه تولد والرجحان والمرجوحية على حكم واحد لتغاير الموردين فان الترك المجرد عما هو بدل
في الواجب مباين لترك الذي هو بدل منه وانما اعتبرنا في المقام بين كون الترك على وجه
مخصوص لان الفعل عن التخيير على الفعل المنافية مستمرا او تركها راجح التخيير بين الفعل مطلقا وبين
تركه على اجابة والتخيير بين الفعل على وجه مخصوص وبين تركه على الفعل المنافية مستمرا وتركها راجح
الاحتمال الفعل على غير ذلك الوجه والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول اعتباري وليس
في ما بين الصورتين الجامع بين الفعل والترك وانما يتحقق في الثانية تخلف واحد وهو تخيير فعل خاص
واذا تقرر هذا ظهر انه لا منافاة بين ان يكون الصوم في السفر شاملا على القول بجوازه بقصد
الامتثال راجحا في نفسه ويكون تركه ايضا كذلك راجحا في نفسه او راجح بل يتعين الثاني لان



لمكان الكراهة فيكون راجحا بالنسبة الى الترك المجرد عن القيد فيصح تعلق الطلب بما كذلك
لكن على وجه التخيير لا يلزم التكليف بالمحال لو قيل هذا التخيير بين الفعل والترك فيرجح الاباحة
فلا يتحقق الطلب لانا نقول ليس هنا التخيير بين الفعل والترك بما انه بدل اذ كانا متقدمين بان
يمتنع فيه الواسطة وليس المقام منه كما عرفت وهذا التخيير انما كالتخيير بين فعل وترك فعل اخر
اذ ثمة بين الفعل والترك على وجه خاص اذا اشتمل كل منهما على مرجح شرعي كالجامع المقدس
فان كلا منهما راجح اذا قصد به ذلك ومثله اتمام الصوم في المندوب عند عروض المفطر الاجتهادي
الناقض بالكراهة فان قلت اطلاق الامر يقتضي مطلوبية الترك مطلقا وترتبه على مطلوبية الترك
بقصد الامتثال تقييد وخروج عن الاطلاق فلا يصار اليه الا لدليل قلت لما ثبت تاخر زمان
استيفاء البقاء والنهي مضاد لظاهره فلا ريب ان التزام الزيادة اقرب بالنسبة اليه وقد تقرر
في محله الامر بالقرب من ذلك وهذا ان تحقيقنا الحق تقرر ذلك بما علمت بالنظر
فانه يمكن من الغموض والخفاء والنهي كلامه ره لكنا نقول اما الكلام في الوجه الاول من
الوجهين الزبيريين فقد تمانعه واما الوجه الثاني فيرد عليه امران الاول انه يتوقف على
تحقق اعتبار نية القربة من جملة قيود الامر به وقد ذكرنا في باب مقدمة الواجب في بيان
الفرق بين الواجبات التعبدية والتوصلية تفصيل الكلام في بيان عدم صحة التمسك انه
على تقدير تسليم صحة ذلك في سائر الموارد لا يصح بالنسبة الى هذا المقام لان مقتضى مطلوبية
الفعل مرجحية ترك الضد على وجه الاطلاق كما اعترف بالطلب الضمني فلا يصح تقييده بالقربة
حتى يكون راجحا ويتحقق به الامر النفسي وذلك للتنافي بين القيد الذي هو قصد القربة والقيد
الذي هو الترك المرجوح ولو جاز جعل القربة قيدا للترك يتوقف على اعتبار الترك خاليا
عن المرجوحية ضرورة عدم تحقق قصد التقرب بالامر المتعلق بالمرجوح والمفروض ان خلو
الترك عن المرجوحية واتصافه بالرجحان موقوف على تقييده بالقربة ثم يصح ما ذكر من
التخيير بين الفعل والترك اذا اعتبر الترك مقيدا بامر اخر غير القربة كان يامر بالصلاة وتركه

لا حاجة المؤمن لكن مرجعه الى استحباب الاجابة لا الى استحباب ترك الصوم في نفسه كما تقدم بيانه
فلا يصح جعل كل من الفعل والترك مطلوبا في نفسه في انه لم يعرف مرجعها لقوله عليه السلام ولكون
الترك ارجح من الفعل بل يصح الخبر المزبور وان كان الفعل والترك متساويين ومنها ان
ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد وسماه بعضهم بخلاف
الاولى فرجحانها ذاتية والمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما كالقصر في المواضع الاربعة
فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردي الواجب المخير وكما انه يجتمع الوجوب
النفسي مع الاستحباب للغير كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه بنفسه
وكذلك الوجوب الغيري مع الاستحباب النفسي على القول الاخر فكذا يجتمع الترجيحان الذاتي مع الكراهة
للغير كصلوة القائم مع انتظار المرفقة والمكروهات للغير كثيرة مثل الصلوة في ثوب فوق القميص
للصلوة ومصاحبة الحديد البارز لها ولغيرها وفيه مع كونه راجعا الى ما تقدم من الجواب بكون
المراد من الكراهة قلة الثواب بعده وقت كون المراد منه ايضا قلة الثواب بالنسبة الى
الغير الخاص كالطبيعة المعراة عن ملاحظة الافراد والفرد الذي يرتبها في الثواب كالصلوة
في البيت للكراهة والقول بان بينهما فرقا بانه يتصور في الاضافية اعتبار مراتب لكون الطبيعة
غايته عن جهة تخصص كمال الاغير ذلك في الذاتية لا يخفى ما فيه بعد وجود الداعي للاعتبار
المزبور في كليهما فزورة عدم تمامية الحكم بكراهة عبادة بمجرد قلة الثواب بالنسبة الى غيرها ولو
في الجملة فيرد عليه ما تقدم من الايرادات الواردة على الجواب المزبور ان قوله وكما انه يجتمع رجوع
في اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير وكذلك الوجوب والاستحباب
وقد اختلطا في هذا المقام ويشهد به تمثيله بالنفل والتشبيه بالمبتدا اللهم الا ان يقال ان الغرض
من قوله وكما يجتمع الى اخره دفع ما يرد على التوجيه المزبور من ان مجرد المرجوحية الاضافية لا يصلح
علة للنهي عند الحكيم الا ان يراد به من النهي التوقيع الى الافضل عند التوقف عليه فيعود
محذور الاجتماع فانه كما لا يكفي اجتماع النهي الاصلاح مع الامر كذا لا يصح معه يكفي اجتماع النهي

المقدس

المقدس ايضا وتوجيه الدفع ح انه لو تم هذا الايراد لانتقض بما ثبت كثيرا من اجتماع الوجوب
النفسي مع الاستحباب للغير او العكس لكن لا ينتقض ما فيه ثم ان النقض ح تقدم في توجيه كراهة العبادات
يجري في العبادات المستحبة ايضا منها ان يقال بان المراد من الاستحباب كثرة الثواب او الرجحان
الاضافي بمعنى ان الفرد الافضل كالصلوة في المسجد راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وان كان من فاقد
لهذا الترجيح والمزية بالنظر الى ملاحظة في ذاته ويظهر ما فيه ايضا مما تقدم ومنها ان يقال ان الدال
غير متعلق بنفس الواجب بل بامر خارج مقارن مع الواجب في الوجود نظير ما قيل في المكروه
من تعلق الكراهة بامر خارج فالصلوة في المسجد واجبة والمستحب انما هو اختيار ايقاع الصلوة
في المسجد ولا يخفى ما فيه ايضا فان اختيار ايقاع الشيء ليس الا نفس ايقاع الفعل في المسجد والجاء
فيه ضرورة انه لم يصدر من المكلف في الخارج افعال متعددة بل انما صدر منه ايجاد واحد
وان كان يترتب منه الاختيار تاره والترجيح اخرى والدرب ان الدارة متعلق التكليف
على الوجودات الخارجية ولا يكفي مجرد الكثرة بسبب انتزاع العقل مع وحدة الفعل الموجود
في الخارج فاذا فرض وحدة الوجود الخارجي لا يصح اجتماع الامر والنهي فيه والذي يقتضيه
ولو اريد من الاختيار مجرد الارادة التي هي من مقدمات حصول الفعل في الخارج فيرد عليه
انه خلاف المفروض لان المفروض ان متعلق الكراهة نفس الفعل والذي يقتضيه
التحقيق ان يقال ان العبادات المكروهة على اقسام الاول ما يتعلق النهي فيه بعنوان
العام به وهو على قسمين قسم يكون له بدل كالصلوة في الحمام في سعة الوقت فان الصلوة
في غاية بدل عن الصلوة فيه وقسم لا بدل له كالصوم في السفر بناء على القول باستحبابه فانه
مكروه لقوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر وغيره مع انه لا يتمكن المكلف من الامتثال
من دون لزوم الكراهة اذ كلما يوم يستحب الصوم فيه فلا يمكن جعل صوم يوم بدلا عن غيره الا
ان يقال لما كان عادة الناس عدم استغراق الايام بالصيام للعلة الشرعية ترك الصوم
المستحب في السفر يعزم على الاتيان به في الحضر لكن فيه انه لا يتم بالنسبة الى من كان عادته

استغراق آنه بالقيام وكذا بالنسبة الى من يطول سفره ومع انه مع تركه لا يحصل له
التدارك في ايام الحيض ومثله الصلوة في الاوقات المكروهة بناء على القول بتعلقها
كما هو المعروف بين الاصحاب فانها تدل منها الشمس المقدس مع انه لا يكفي الاتيان
بها على غير الوجه المنهي عنه فان كل وقت يسع لصلوة ركعتين يستحب فيه الصلوة فلا يمنع
لاجتماع الصلوة الواقعة في غير الاوقات المكروهة بدلائل وظيفة الوقت المكروه وكذا الصلوة
في الحمام وكذا عند ضيق الوقت بناء على القول بتعميم الكراهة كما يظهر من الشهيد في الروض
حيث انه حكم بكراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس عند انحصار الماء والثالث ان لا يتعلق
النهي بنفس الذي تعلق به الامر بمعنى ان خارجا آخر اجتمع في المصداق مع المامور به
كالصلوة في ملك التهمة او في عين المغصوبة مثلا فانه لم يرد دليل خاص يدل على النهي عن
الصلوة في مكان التهمة وانما ورد الامر بالصلوة والنهي عن الكون في ملك التهمة وحينئذ
في الصلوة الواقعة في ملك التهمة اما القسم الاول كالصلوة في الحمام مع سعة الوقت والتمكن
من ايقاعها في الخارج فنقول ان النهي في مثله لا يراد به النهي المصطلح حتى يكون منافيا مع
الامر بل انما يراد به قلة الثواب يعني ان طبيعة الصلوة مقدار من الثواب واحسن قد
يعرض عليها ما يوجب نقص ثوابها كوقوعها في الحمام وقد يعرض عليها ما يوجب زيادة
فضيلتها كالصلوة في المسجد وقد تبقى على حالها كالصلوة في البيت فان القدس اذا نهى عن
ايقاع الصلوة في الحمام الامر بها مرجحة فعلها فيه على نحو سائر المكروهات حتى يرد حذو اجتماع
الامر والنهي في الامر الواحد وانما اراد به ارشاد المكلف لترك الفرد المرجوح للتوصل الى
الراجح حتى يحصل له مرتبة الثواب ان قلت على هذا يلزم كراهة جميع العبادات لتحقق
هذا المعنى الارشادي فيها قلت بعد ما عرفت حملنا الطبيعة ميزانا فلا يلزم ما ذكرت من الحذور
فان المدار ليس مجرد قلة الثواب بل ما عرفت من كون الفرد اقل ثوابا من الطبيعة بواسطة
عروض مانع كالوقوع في الحمام ان قلت اعتبار الطبيعة ميزانا في مثله يكثر من الكار اتباع الادلة

والنهي

والنهي المتعلق على القول بتعلق الاحكام بالطبائع لا الافراد قلت لا ينافي لو سلمنا ايضا ومنع الاتباع
على القول بتعلق الاحكام بالافراد اذ الاشتباهات بين ما ذكر من اعتبار الطبيعة ميزانا لملاحظة حال
الافراد من حيث الراجحية والمرجوحية وبين القول بتعلق الاحكام بخصوصيات الافراد
فان غاية ما يقتضيه صحة الجواب المزبور على الطبيعة حقيقة لمقدار من الحسن قابل للنقص
بواسطة الموانع الخارجية وكذا الزيادة بواسطة لحوق بعض الخصوصيات كالمسجدية والدينا في
[illegible] القول بان متعلق الاحكام انما هو الافراد وان قلت اذا فرض نقص الثواب
المقرر للطبيعة فيلزم فساد الصلوة في الحمام لانا نقول يكفي في حصول الامتثال في خصوص
الفرد الواقع في الحمام فانا ان قلنا بكفاية هذا المقدار من الثواب في حصول الامتثال
فيلزمه استحباب الافراد المباحة كالصلوة الواقعة في البيت وانا ان قلنا بعدم كفايته
بل يعتبر في حصول الثواب المقرر للطبيعة فيلزم فساد الصلوة في الحمام لانا نقول يكفي
في حصول الامتثال صدق الطبيعة وان حصل نقص في ما يقتضيه من الثواب بواسطة
عروض الموانع الخارجية ولا يلزم منه استحباب الافراد المباحة لان الاستحباب
يتوقف على عروض ما يقتضي الاستحباب وزيادة الثواب وهو مفقود في صلوة البيت
والحاصل ان نقص الثواب قد يكون بواسطة عروض المانع وقد يكون بسبب عدم المقتضي وكذا
زيادة الثواب قد يكون بواسطة وجود المقتضي وقد يكون بواسطة عدم المانع والموجب
للكراهة انما هو نقص الثواب بواسطة وجود مانع كالحامية ونحوه واما نقص الطبيعة
في البيت بالنسبة الى المسجد فليس من جهة وجود المانع بل بواسطة عدم ما يقتضي الزيادة كالمسجدية
مثلا كما ان فضيلة الصلوة في البيت بالنسبة الى الصلوة في الحمام ليس بواسطة وجود ما يقتضي
الاستحباب بل بواسطة عدم وجود المانع مانع الحامية فيه فلا يقتضي من جهة الاستحباب
والحاصل الموجب لكراهة العبادة ليس سوى نقص الثواب حتى يرد عليه ما تقدم بل انما النقص
على وجه خاص وهو نقص الحاصل بواسطة عروض المانع بعد اقتضاء المقتضي وهو طبيعة الصلوة ونحوه

وما ورد عليه من عدم صحة التوجيه لقلة المثوب اذا كان مبنيا على ما هو ظاهره من ارادة نفي القلة
ان قلت بعد ما مبنيت على كون الاحكام متعلقة بالافراد فبأي شيء يستفاد ان النقص الحاصل في الفرد
الموقع في الحمام مثلا وجود الافراد لا عدم النقص قلت المرجع في ذلك انما هو ظواهر الخطابات
الشرعية فكل ما يستفاد من الادلة كون النقص من جهة المانع يحكم بالكراهة وتوضيح ذلك انه اذا ورد امر
بطبيعة يستفاد منه اقتضاء تلك الطبيعة امورا ثلثة الاول الاذن في ايجادها في مقام الامتثال
او انما تكليفا لنفي عدم كون شيء من الافراد محرما في مقام الايجاد الثاني الاذن بالنسبة في محقق كل واحد
من الافراد وكونه محصلا للامتثال الثالث كون الافراد متساوية غير متفاوتة في النقص والخواص
فاذا ورد نهي بعد متعلق ببعض الافراد يستفاد منه عرفا وجود مانع في ذلك الفرد موجب لغياب
الامر الاول وهو الاذن التكليفي كما نزل بعد قوله صلى لا تصلي في المكان المغصوب فيحكم بحرمة الفرد
ويتبع الحكم بالفساد وح وعدمه على مسئلة اقتضاء النهي في العبادات الفساد وعدمه او لذهاب الامر الثاني
من اذن ذهاب الامر الاول فيستفاد منه عدم كون الفرد المنهي منه مرادا للامتثال وان لم يكن مجازه
عرفا الثاني ذهاب التشريع وحده كما قال بعد الامر بالصلوة لا تصل مع النجاسة مريدا به كون النجاسة
مانعة عن صحة الصلوة لا محرمة فاذا يستفاد منه الفساد وتقييد الامر بالصلوة بالافراد الغير المحرمة
لعدم ترتب الحكم بالفساد في مثله على مسئلة اقتضاء النهي الفساد بل هو خارج عن محل النزاع فيها
فان المراد من النهي هنا ليس مطلق الحرمة بل انما هو مستعمل في المعنى الارشادي وبيان فساد الافراد المنهية
او لذهاب الامر الثالث وهو التساوي وهو اذا استعمل النهي في الكراهة فانه يستفاد منه عرفا
تفاوت الافراد لا الكراهة المصطلحة بناء على القول بمنع ثبوت الاصطلاح وهذا النهي كسابقه مستعمل في المعنى
الارشادي وبيان قلة ثواب بعض الافراد بالنسبة الى غيره وقد يستعمل النهي ايضا في الكراهة الاصطلاحية
فيترتب الحكم بالفساد وعدمه على مسئلة اقتضاء النهي الفساد وعدمه وبالجملة المستفاد من الخطابات
المتعلقة بالافراد عرفا بعد تعلق الامر بالطبيعة وجود مانع في الامر عن الامتثال او انه
بناء على عدم جواز الاجتماع فيحكم بالكراهة في الثاني والفساد في الاول ثم اذا علم كون المراد من النهي

توجيه

توجيه الى احد الامور الثلثة المزبورة فالحكم كما عرفت واما لو شك ودار الامر بين الثلثة فلا ريب ان
حمله على الكراهة بقسميه خلاف الظاهر بل لا بد من كون المراد منه احد الامرين الاولين والاشعار
وعرى الظاهرية الثاني والاقل من الشك فيقتصر عليه والحكم بالحرمة لا يليق ان الامر ظاهر
في الحرمة فلا يرد دعوى الظهور شيء في المعنى الثاني لانا نقول وان كان الامر موضوعا للحرمة الا انه
اذا ورد في مقام توهم الصحة يستفاد منه مجرد رفع الصحة نظير الامر الوارد عقيب الحظر ولذا الحكم
بحرمته كثير من المعلمات مع ورود النهي عنها خاصة ليس الا لان المستفاد منها مجرد رفع صحة المعاملة
وتخصيص الادلة العامة من اوفوا بالعقود واحل الله البيع وغير ذلك وان قلت كما ان المقام مقام توهم
الصحة فكذا مقام توهم الحلية لما ذكر اولا من ان الامر يستفاد منه امور ثلثة منها رفع الاباحة
لا شك في كون النهي منه جهة الرفع الاول فقط او الثاني يحكم بالثاني لانه على الاول يكون
النهي دالا على الحرمة الشرعية والفساد وما بناء على عدم جواز الاجتماع بخلاف الثاني فانه انما
يدل على الفساد فقط فالاصل عدم الحرمة مع امكان دعوى ان الاذهان متوجهة الى ان
الصحة والفساد في المعاملات في بيان الاجزاء والشرائط في العبادات بعد وجود مقتضي الصحة
ولذا يحكم الاصحاب بالفساد على الارشادي وبيان الاجزاء والشرائط لا للوجوب النفسي كما قال
لعبا الامر بالصلوة اقرأ السورة فيها وتطهر ونحو ذلك وان قلت كما ان ورود النهي في مقام
توهم الصحة يوجب ظهوره في نفي الصحة كذا ورود في مقام توهم التدوين يوجب ظهوره في
نفي التدوين قلت انه خلاف النظر وعلت النهي على نفي الصحة دون نفي التدوين قلت
دلالة الامر بالطبيعة على صحة الافراد وكونها محققة للامتثال يكون اظهر من دلالته على التدوين
ولذا كان ما يتبادر اليه الذهن اليه بعد سماع الامر بالطبيعة قيد يتوجه الى التدوين ولازمه توجه النهي
الى نفيها اولا دون نفي التدوين وانما القسم الثاني وهو ما يعد دلالة الكراهة للدليل لما كان
في الشرع العقلية في الاوقات المكروهة فالاشكال فيه لا يختص على من يمنع من الاجتماع بل يرد
عليهم وعلى المجوزين للاجتماع ايضا لان المفروض عدم وجود البدل فلا يمكن امتثال الامر على وجه لا

لا يلزم الكراهة وما بحكمه من النزاع عند الجمهور من الدوام التحريمية مع النهي المعنى وأما المعين فخارج
عن قتل النزاع كالوقت وما لا بدل له من العبادات من قبيل اجتماع المعنيين والعبارة أقرب الاجتماع
فيما لا بدل له أقرب والكلام في الاجتماع المأمور وقد أجيب عن الاشكال المزبور الضمير بوجوه
الأول ما عن الشهيد في المسالك من أن المراد من كراهة الصوم في السفر أنه أقل ثوابا من الصوم في الحضر
وظاهره أنه لا نهي عنه ولو على نحو الارشاد أي بل أنه يراد بالنواهي الواردة مجرد الاخبار عن قلة
الثواب بل كلامه الرضي كما تصريح في ذلك فإنه حكم بكراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس عند
الانحصار قائلا بأن علة الكراهة موجودة في حال الانحصار الغير أحمل انتفاء الكراهة عند الانحصار
ولكن فيه ما لا يخفى فإن الظاهر من ملاحظة النصوص لا سيما المشتملة منها على لفظ الكراهة كقول أبي جعفر
أكره أن أصوم أي يوم العرفة أتخوف أن يكون يوم عرفة يوم النحر فليس بصوم وقول أبي الحسن
بعد السؤال عن اليومين الذين بعد الفطر أيصامان أكره ذلك أن أصومهما وسيأتي بعد ملاحظة تسمية
الصيام بالسفر عصاة كما في خبر سماعة سألته عن الصيام في السفر فقال قد صام أناس
على عهد رسول الله فسماهم العصاة وكذا الفتاوى فإن القطع بالعدم لمزاحمة ما دل على وجوب النهي
عن العبادات المكروهة وليس نحو الارشاد ولا أقل مجرد الاخبار عن قلة الثواب على نحو الاخبار
عن أفضلية النوافل الصلوة بالنسبة إلى الصوم والزكوة ونحوها مضافا إلى أنه قد تقدم عدم صحة
استعمال النهي في مجرد الاخبار عن قلة الثواب صراحة رواية أحمد بن محمد عن أبي الحسن عليه السلام قال سألته
عن الصيام بمكة والمدينة ونحن سفر قال فريضة قلت له ولكن تقطع فقال نعم تقصر الصلوة قال
اليوم وغدا قلت نعم فقال لا تصم فإن فيه عصيان الله فإن استعلام السائل صريح في عدم إرادة
الاخبار عن مجرد قلة الثواب في نوافل وجود طلب أصلا ونهاه أن المراد من النهي عن الصيام والصلوة
في الأوقات المكروهة ليس كون الفعل مرجوحا على نحو المرجوحية في سائر المكروهات بل المراد من النهي
الارشاد إلى التخلص بتركه عن مفسدة لازمة للفعل أو التوصل إلى مصلحة لازمة للترك فكراهة الصوم
عن دعوى الصيام والصوم في عرفة ونحوها إنما يراد به الارشاد إلى التوصل إلى إدراك ثواب
إجابة المدعو لثواب الدعاء والمسألة فإن يوم العرفة يوم دعاء ومسألة والصيام يورث فتوره على الدعاء

الثاني

الثاني خالبا وشدة التعب في يوم عرفة مع اشتباه الهلال والصوم في يوم عاشوراء ونحوهما إنما
يراد به الارشاد إلى التخلص عن الأمر المرجوح الملازم للفعل كالتشبه بني أمية في يوم عاشوراء
والتعرض لصيام يوم العيد في اليوم المشكوك الحال وما بحكمه فطلب ترك العبادة لا يراد به
رجحان الترك في نفسه حتى يلزم مرجوحية الفعل فيراد المحذور بل إنما يراد بالنهي عن العبادة
ما عرفت ولا يخفى أن هذا الجواب يقرب مما ذكره صاحب الفصول من إرجاع الكراهة
فيما لا بدل له من العبادات إلى التخيير بين الفعل والترك المقيد بالقربة الآتية
فكان عدم تعلق تقييد الترك المرجوح بالقربة قلنا إن أحد طرفي التخيير ليس مما لا يرجح من
حيث كونه تركا بل إنما مطلوبية الترك بواسطة الخارج من الوصول إلى المصلحة والتخلص
عن الكراهة فطلب الترك المتعلق بالعبادة إنما تعلق به لا من خارج والمطلوب الحقيقي إنما
هو ذلك الأمر الخارجي لا نفس الترك فلا يرد ما ورد على صاحب الفصول من عدم تعلق
تقييد الترك المرجوح بالقربة لأن تقييده بالقربة إنما هو بعد الأخذ على الوجه المزبور
من كونه ملازما لذلك الأمر الخارجي كالإتيان لا يراد لكون التوجيه خلاف الظاهر جدا انظر إلى الآتية
لو كان المطلوب الترك المقيد لكان اللازم على ما بينا أن لا وقت الجواب عنه في تقرير
كلام صاحب الفصول لكن ذلك الجواب عن الإيراد بأن المرجوح لا الإباحة لأن المفروض
أن تعلق بالفعل والترك معلقة فطلب كل منهما على وجه التخيير لعدم بد من المكلف من
إدراك أحد الحكمين لأنه لا يختار الفعل أو يختار الترك فإنه إنما يجيء توجيه إذا كان
مطلوبية الترك على وجه الإطلاق وأما إذا كان المطلوب الترك المقيد كالإفطار
بقصد الإجابة فلا كما هو ظاهر مع أن الإيراد لا يتوجه بناء على مذهب من يكتفي بأحسن
التكليف ولا يشترط الحسن في المتعلق به إذا معلق مصلحة في نفس الأمر على وجه التخيير
ولم يوجد مصلحة في طرف الأمر مقتضية لذلك لأن المفروض عدم بيان الشارع المقدس
القيد المزبور فلا يكون مقصودا للمشرع فيرجع المحذور لأنا نقول يكفي في قصد

المكلف المقيد ان يقصد الافطار بوصف كونه مأمورا به فانه قصد اجمالا بالنسبة اليه كما تقرر ذلك
في بحث الادلة العقلية ان قلت اذا كان متعلق النهي الامر الخارجي في الحقيقة كما ذكرت فيكون
في طلب الترك اللازم معه وترك تعلق تعلق طلبه اليه مع انه لا يستقيم على فرض عدم دوام
اللازمة كما هو ظاهر قلنا لا يحتاج ذلك الى الكلفة لعدم استقرار وصفه ورأينا انهم ان الشارع
في الاغلب انما يامر بالافعال والتروك باعتبار كونه عنوانا بعنوان خاص كطلبه ترك الخمر باعتبار
كونه عنوانا بعنوان الاسكار الى غير ذلك الخ فيه كلك فان ترك الصوم اذا تعلق به اجابة
المؤمن يصح لان تعلق به الامر وما يؤيد ما ذكرناه من تعلق الطلب بالترك بواسطة امر خارج
لا لكونه تركا مطلقا او مقيدا بالقربة الاستدلال في الروايات الواردة في تحقيق الكراهة فمنها
رواية شبيب ابن صالح عن مثنى ابن بكر عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من حقه الضيف
ان لا يصوم تطوعا الا باذن صاحبه ومن طاعة المرأة لزوجها ان لا تصوم تطوعا الا باذن زوجها
ومن صلاح العبد وطاعته ونصحه لمولاه ان لا يصوم تطوعا الا باذن مولاه وامره ومن بر الولد
ان لا يصوم تطوعا الا باذن ابويه وامرهما والا كان الضيف جاهلا وكانت المرأة عاصية
وكان العبد فاسقا عاصيا وكان الولد عاقا بناء على حملها على الكراهة مع الصحة لا على الفساد
ومنها خبر الفضل ابن يسار قال رسول الله ص اذا دخل الرجل بلدة فهو ضيف على اهلها
فضيف ان يصوم الا باذنهم لئلا يحلوا شيئا فيفسد عليهم ولا يفطر ان الصوم والا باذن
الضيف لئلا يحشمهم فيشتهي الطعام فيتركه لهم ثم يرد على التوجيه المزبور ان الاول لا يرجع الى
انكار كراهة العبادات بل الى ان الفعل مطلوب مطلقا والترك لا طرف والتكلف في
بينهما لعدم امكان الجمع بينهما مع ان الاستفادة من المصنف والقاضي خلافه كما عرفت في رد
كلام الشهيد الثاني الثاني ان لازمه الحكم بكراهة كل فعل يوجب تركه الوصول الى الافضل
فيكره مع كل فرد الواجب التخييري يكون مرجوحا بالنسبة الى الآخر مع انه خلاف الاتفاق
ظاهرا ويمكن الجواب عن الاول بانه لا نسلم تطابق المنقول والفتوى على وجود الكراهة المصطلحة



بل انما يدل الآن على وجود الشيء ولو ارث داود عن الثاني بانه لا اعتبار في الكراهة اذا فرض كون
احدهما عين الآخر في الخارج كالافطار بالنسبة الى حصول الاجابة لا مطلقا حتى ما كان مصلحته
بالنسبة الى الافضل كترك القاء الفضول بالنسبة الى القاء والفاضل فلا يحتاج ان
في اثبات الكراهة الى وجود نهي عن الشيء بل يكفي فيه ثبوت افضلية غيره عنه ولذا
ترى الفقهاء يحكمون بكراهة صوم من ادعى الى طعام مع انه لم يرد فيه نهي بل ان الوارد افضلية
الافطار بالنسبة الى الاجابة ففي خبر اسحق عن الصادق ع الطارق لا يأكل الا من افضل
من صيامه يكف نظرا ومن هذا يندفع ما فتشه صاحب ك في حكمهم بكراهة الصيام عند
سؤال المؤمن الافطار مع عدم وجود نهي عنه في الادلة بل الموجود ما عرفت وكذا يندفع
النواهي الواردة في العبادات المكروهة التي لا بدل لها انما يراد بها الفضل المعنى المزبور بمعنى
كونها ارشادية ناظرة الى مرجوحية حصول التعارض بين المستحبين اي الفعل والترك ثم
ان الفاضل القمي ره مع حمله الكراهة في العبادات مطلقا حتى ما لا بدل لها منها
بالمعنى المصطلح اجاب عن الاشكال المزبور فقال فان قلت فما تقولون انتم في العبادات
المكروهة فهل يستحق فعلها على تركها او بالعكس قلت الظاهر انه ورد عن العبادات
تنزيها كلها انها تعلقت بها باعتبار وصفها وليس فيها ما تعلقت بذاتها وان فرضت التعلق
بذاتها مثل ان تقول ان قراءة القرآن مكروهة للحائض على التقريب الذي سبق في حمل
صلوة الحائض من جملة ما نهي عنها لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ورجحان نية فعلها
والاحاجة فيه الى تكلف اعمالا انما نحكم مرجحا بكونها كالصلوة لاحتمال ان يقول ان المنهي عنه
هو قراءة ما زاد على السبع او سبعين فيرجع الى النهي باعتبار الوصف العنوان والى حمل ان الفرق
ان كان التعلق بالذات فقد عرفت والا قلنا ان نقول برجحان الفعل على الترك
وبالمرجوحية والاشكال في واحد منهما فان العقل المستبعد من ان يكون الاصل العبادة وقع قطع
النظر عن الخصوصية رجحان والخصوصية التي يحصل منها في فرد خاص مرجوحية من جهة تلك الخصوصية

وهذه الرجحية قد يزاحم الرجحان الثابت لاصل العبادة المساوية او يزيد عليه او ينقص منه
فعلى الاول يصير من المتعارضين وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله وعلى الثالث بالعكس
فتصير له بدل من العبادات كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم
ترك الماهية فتختار غير هذه الخصوصية سواء وفيه الاقسام المتقدمة واما فيما لا بدل له
كالصيام في الايام المكروهة والنافلة في الاوقات المكروهة فنقول هي اما مباحة
او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله بدليل في امر المتعين اذ لا شك في
النهي عن الغاية على ظاهر اللفظ فيفعل الرجحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان
الحاصل لاصل العبادات ويرفعه ولذلك كان المعصومون يتركون تلك العبادات
ويهجرون عنها والا فلا معنى لتفويتهم تلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بمحض
كونها اقل ثوابا من سائر العبادات سيما اذا لم يتدارك بدل كما عرفت في دفع التوجيه
المتقدم فان قلت كيف يكتفي بمجانسة التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان المجانسة
لا بد فيه من رجحان جزما قلت ان القدر المسلم في اشتراط الرجحان انما هو في اصل العبادة
وماهيتها واما لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد التقرب فهو الضابط
يكفي بالنسبة الى اصل العبادة وان كان لا يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول
القرب والا فلا يصح اكثر عباداتنا التي للمثوبات فيها رجحان لو لم نقل بان فيها حقا بان جهة
عدم حضور القلب مع ان قصد التقرب لا يحصر شيئا ما في طلب القرب والزلفى والوصول
الى الرحمة فان من معانيه موافقة الامر فهذه العبادة من حيث انها موافقة للامر يكفي قصد
التقرب بها وان لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية لا ان قال فتفعل
صورة العبادة يكفي في صحتها قصد التقرب بالمماثلة لمطلق من الخارج وان لم يكن ما حصل
له ثواب وذكر في الحاشية بامكان تصحيح القربة بامر ثالث غير قصد القرب بالطبيعة او الخصوصية
وهو قصده من حيث كونه مستقبلا او داخلا في ذي المتعبدين ويرد عليه او لا النقض بما ترجح

ماذكره

ماذكره من كون الكراهة في العبادات المكروهة التي لا بدل لها بالمعنى المصطلح طريق في اجتماعها مع الحرام
ايضا اذ لو اجتمعا في صورة العبادة او الدخول في ذي المتعبدين ونحو ذلك في كون النهي عبادة
وعدم كون الخصوصية العارضة للطبيعة موجب للخروج عن العبادية لا كان فرق بين كون الخصوصية
العارضة للطبيعة موجب للخروج عن العبادية مرجوحية الخصوصية عارضة واصلة الى حد الكراهة او حرمة
الا ان يلتزم بذلك ويقول بان الخصوصيات الزمانية ليست الا تخصيصات المكان فيصح ان
يطلب الطبيعة المطلقة من دون التقييد بزمان ثم يحرم الخصوصية كايقاع العبادة في الزمان الخاص
فالمكنة كالمكان اذ لا مانع من جواز اجتماع الواجب او المستحب المعينين مع الحرمة وقد تقرر خروجه عن محل
النزاع ليكون الاجماع على عدم جواز الاجتماع الثاني في الحق وهو ان طلب ترك الخصوصية سواء كان
على وجه الكراهة او الحرمة توجب التقييد في الدليل الدال على مطلوبية الطبيعة لا حالة فروده عدم
صحة طلب الطبيعة من حيث هي السارية في جميع الخصوصيات مع كون بعض الافراد مطلوب
الترك اذ لازمه اجتماع المتناقضين في الفرد والوجود فاذا حكم الشارع بكراهة الصلوة او الصوم في الايام
في الاوقات الخاصة فهم ان المطلوب في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة بالحصة المقيدة لعدم كونها
في ضمن هذه الافراد ولذا لو حكم بالحرمة بالنسبة الى بعض الافراد فان لازمه ايضا التقييد في اطلاقات
الادلة ثم لو صحت الصلوة طبيعة وايقاعها في الزمان الخاص طبيعة اخرى على وجه يكون موجدها في
الوقت الخاص موجدا للاثرين متغايرين احدهما متصف بالكراهة والاخر بالمطلوبية صح ما
صح ما ذكره من التوجيه بعد التزام جريانه بالنسبة الى الحرمات ايضا لكن الحق ان الايقاع الصلوة
في الزمان الخاص بسبب التداخل وما خلا يكون الاتحاد بلاحظة الحكمين المتضادين وهذا معنى ما ذكره
بعضهم من ترجيه كلام الفاضل المتقدم وحاصله ان العبادة المكروهة لها اعتباران من حيث الاجزاء
ومن حيث الجملة اما من حيث الاجزاء فمشتملة على جهتين وان كانت جهة الرجحان مغلوبة من جهة
مزاحمة جهة المرجوحية واما من حيث الجملة فليست الا مرجوحة ويكفي في اتصاف الشيء بالعبادية
وجود الجهة الراجحة وان كانت مغلوبة الرجحان فعلا بسبب مزاحمة الجهة المرجوحة فانه اذا فرض

فقد ان المرجح من سبب الخصوصية لا بد من القول بان العبادة هي المطلقة الموجودة في ضمن هذه الفرد
والفرض كون الجهتين المزبورتين طبيعتين في الخارج لم يبق وجه الالزام ارتفاع الترجيح من ان الله
من جهة مزاحمة الاخر اذ لا مزاحمة ح اصلا كما انك تعرف الامنا العقد عدم صحة ما ذكره لتصحيح قصد
القربة من ان المراد من القربة موافقة الامر فانه لا امر ح لقصد موافقته او الدخول في ذي المصلحة
فانه ليس من معاني القربة وقد تقدم في توجيه العبادات المكروهة انما مرجوحة بسبب اشتمالها على الجهة
المنقصة الذاتية مع ذلك صحيحة لا من مطابقة الامر حتى يورد بعدم وجوده نظرا الى استدلاله الاشكال
بالمحال على نفي مطابقة الحكم الوضعي المستفاد من خطابات الشرعية بقوله الصلوة قربان كل تقي
والصوم جنة من النار ونحو ذلك لكن فيه مع كونه اخص من المدعى ان الحكم الوضعي المستفاد
من الخطابات المزبورة لا يتصور انفكاكها من الخطابات التكليفية واما الكلام في القسم
الثالث من العبادات المكروهة وهو ما تعلق النهي بعنوان مغاير لعنوان الامر كما في الصلوة
في قلنسوة او في بيت المظلة ونحو ذلك فلا يمكن التوجيه بقلة الثواب لانه يوجب استعمال
لفظ الامر الدال على النهي في النهي في معنيين اي الكراهة المصطلحة بالنسبة الى موارد الانفراد
وقلة الثواب بالنسبة الى موارد اجتماعها مع العبادة فالتحقيق في التوجيه بناء على عدم جواز
اجتماع الامر والنهي ان يقال ان الصلوة في مكان التهمة مطلوب فعلها ومطلوب تركها ايضا جمعا بين
الدليلين اي الدليل مطلوبية فعل الصلوة ومطلوبية ترك التهمة ان قلت ليس المقام مقام الجمع
لان الدليلين متعارضان بالعموم من وجه ففي مادة الاجتماع لا بد من تخصيص احدهما بمحل الدليل الاخر
قلت نعم ولكن المفروض قيام الاجماع على عدم التخصيص من الطرفين فلا بد من الحمل على التخيير على الوجه
الذي ذكرناه في توجيه ما لا مهل له من العبادات المكروهة ان قلت ان حمل الاوامر والنواهي
على التخيير في موارد الاجتماع يوجب استعمال اللفظ في المعنيين ايضا لانه بالنسبة الى موارد الانفراد يراد
منه العينية وبالنسبة الى موارد الاجتماع يراد التخييرية فلنا المراد بالتخيير انما هو التخيير في الاخذ بالادلة
لا التخيير في مدلول الادلة وبعبارة اخرى التخيير في المقام من قبيل التخيير في تزاحم الحقوق كانقاذ الغريقين

واعطاء الحريقين لانه من قبيل التخيير في مقام الكفارة حيث يرد ذكر ان قلت اذا فرض كون ترك
الصلوة في مكان التهمة مشتملا على مصلحة وفعلها على اخرى فاي فائدة في الامر بها على وجه التخيير قلنا انما
يتجه هذا الايراد اذا فرض تعلق النهي بخصوص عنوان الصلوة في مكان التهمة وليس كذلك بل انما ورد
النهي على الكون في محل التهمة واتفق الاجتماع مع العبادة في الفرد الخاص فلا بد من التوجيه بما
عرفت هذا تمام الكلام في اجتماع الواجب او المستحب مع الكراهة وقد عرفت ان الكراهة
المصطلحة لا تجتمع مع شيء منهما سواء اعتبرنا تعيينين او تخييرين شرعيين او تخييرين عقليين
واما بين قلة الثواب فيمكن اجتماعها مع كل واحد منهما واما الكلام في توجيه اجتماع الواجب
مع المستحب في محل واحد كالصلوة الواجبة في المسجد ولا فضل فرد من الواجب التخييري كالقصر
والاتمام في مواضع التخيير فالحق عدم امكان والاجتماع الضد بعين ما سنذكره في عدم امكان
الاجتماع مع الحرام والكراهة فان الاحكام الخمسة باسرها متضادة لا يمكن اجتماع شيئين منها
مع فرض وحدة المحل بل نقول لا يمكن اجتماع المثلين منها كالوجوبين والمستحبين في محل واحد
ضرورة احتياج كل منهما الى محل مغاير لمحل الاخر من دون فرق فيما ذكرناه من عدم جواز الاجتماع
بين الضدين والجنسين والمثلين ان قلت فما وجه الادلة الدالة على الاجتماع
في المسئلة المتقدمة قلت لا بد من القول بعدم امكان الاجتماع من صرف الادلة عن ظاهرها
بالتقييد وحمل المراد من الاستحباب في الورد المتعلقة بالوجوب وجوده مؤكدة للاستحباب
على التقدير عدم المانع من فعليته من كون الورد متعلقة بالعبادة من الاحكام كالوجوب او بالمتعلق
بالاستحباب اخر فالاستحباب في ملك الموارد شانيا لا فعليا نعم لا مانع من القول بتاكد الرجحان
الوجوب لتاكد الطلب وكثرة الثواب فلا غبار على القول بان المراد من الاستحباب في
في الموارد المزبورة كثرة الثواب كما ان المراد بالكراهة في موارد اجتماعها مع الوجوب قلة
الثواب وتفصيل الكلام في المقام يحتاج الى رسم مورد بين الاول في اجتماع المثلين كالوجوبين
الثاني في اجتماع الضدين منها كالوجوب والاستحباب اما الاول فنقول اذا اجتمعت جهتان

مقتضى ان لا وجوب في حق كامر الوالدين باتيان شيء واحد شخصي لا يحكم بحصول وجوبين وتحققهما
في حق واحد لمكان الاستحالة كما لا يحكم ايضا بانتفاء احدهما المعين عند الله ولا المعين عندنا
بل نقول بتحقق وجوب واحد مستند الى اجتماع الجهتين واما تاثير الاجتماع في تاكد الطلب
وكثرة الثواب ان قلت تحقق كل واحد من الجهتين اجتماع الحكمين في محل واحد ولمكان الواحد
القول باستحالة الاجتماع عقلا يحصل التعارض بينهما فلا بد من الحكم بالتساقط كما لو فرض
تزويج الاب البنت من واحد والجد من آخر في آن واحد فانه لا بد من الحكم بالتساقط لعدم
امكان تاثيرهما لعدم قابلية المحل ولا سقوط احدهما المعين لمكان لزوم الترجيح بلا مرجح فلا بد
من سقوطهما معا فلم يبق دليل على بقاء واصل الحكم فضلا عن حصول التاكد لانا نقول لا تعارض
بين الجهتين بحسب المقتضى بالفتح لان لكل واحد منهما مقتضى يجري الفعل مع المنع من الترك
لاحد الغرضين فلا معنى للتساقط فيما نحن فيه ينظر ان يزوج كل واحد من الاب والجد البنت
من شخص واحد لا شخصين مغايرين ولا ريب ان في مثله يحكم بحصول التزويج لا ابطال له
وبوجه اخر لا تعارض بين الجهتين بعد ملاحظة ادلة استحالة الاجتماع الدالة على استقلال كل واحد منهما
بعين كون كل واحد علة تامة في ترتب الحكم فيحصل التنافي بنسبة الى الاستقلال ويصير العلة
في الحكم الهيئة الاجتماعية ومن هنا تعرف ما ربما يورد على ما ذكرنا من انسداد الحكم الى الجهتين
من لزوم توارد العلتين على معلول واحد نظرا الى استقلال كل واحد منهما في الاقتضاء كما في
موارد الانفراد فان الاستقلال مشروط بعدم الاجتماع مع الجهة الاخرى واما مع الاجتماع
فلا ثم انه لا فرق فيما ذكرنا من الحكم بعدم اجتماع الحكمين وان اجتماع الجهتين انما يؤثر في
التاكد وكثرة الثواب بين القول بمقالة الامامية من تبعية الاحكام للصفات الكامنة
او الاشارة القائلين بالعدم اما على الاول فلان انتفاء علية الامر لا يوجب ارتفاع
الجهة بالضرورة ولا ريب في كونه موجبا لتاكد الطلب جدا بل هو في قوة بقاء الطلبين من حيث
امكان قصد كل واحد منهما او احدهما فيثاب بالثواب المقرر لهما او احدهما في الشريعة

واما بناء

واما بناء على الثاني فربما يتوهم العدم وانه اذا فرض انتفاء احد الامرين ولو لمكان عدم
قابلية المحل فلا يبقى دليل على التاكد لعدم كون الاوامر مسببات عن الجهات الكامنة لكن
يكفي وجود نفس الوصف من ملاحظة الامرين وجود الطلب المتاكد في حالة الاجتماع فانه اذا
امر الشخص باطاعة الاب وامر ايضا باطاعة الام فاذا امر الشخص واحد شخص يفهم من ملاحظة
الطلبين المزبورين وجود طلب ثالث متاكد في الادلة الزبورة وهي مادة الاجتماع كما في دلالة
الاشارة فلا يقدر انكار وجود المصالح والمفاسد وتبعية الاحكام لها الثاني في اجتماع الوجوب مع
الندب كما في مادة اجتماع اطاعة الاب مع اجابة اخ المؤمن اذا امر باحد شخص كافطار
الصيام المندوب مثلا والحكم هنا ايضا يستفاد مما تقدم فانه لا يحكم الاجتماع عقلا لعدم وحدة
الصدق لاستحالة الشيء وما ترى من قولهم ان الوضوء وتجديد نفسه واجب غيري وكذا الغسل
في وجه لا يراد منه اجتماعهما في الوضوء والشخص الواحد حتى ينافي ما ذكرناه بل المراد على ما ذكره غير واحد
من المحققين منهم الفاضل القمي اعلى الله مقامه انه مستحب نفسا ما لم يدخل الوقت العبادة فالواجب
المشروط بالطهارة وواجب غيري بعد دخول وقتها ولو كان المراد ما ذكر من الاجتماع كانت
صحتها سوى المنع ولما الحكم بالاجتماع لا الحكم بالتساقط ايضا والارتفاع احدهما المعين او غير
المعين لما عرفت في الوجه السابق بل يحصل من اجتماع الجهتين طلب واحد متاكد بناء على مذاق
الامامية واما بناء على مذاق الاشاعرة المنكرين للصفات وكذا على مذاق من يرى كفاية
حسن الطلب في التكليف وعدم اشتراط الحسن في المامور به فيتفصل لانه ان قلنا بان
الوجوب والندب لا اختلاف بينهما الا بحسب الشدة والضعف فاذا وصل الحسن
الى حد لا يرضى بتركه يحصل الوجوب وان لم يصل الى ذلك الحد يحصل الاستحباب فالظاهر ان
الحكم كما ذكر من حصول الطلب المتاكد فانه لمكان عدم التنافي بين الطلبين بعد اختلاف
نظير اجتماع السواد الشديد مع الضعيف في محل واحد واما لو قلنا بتباينهما كتباين غيرهما من الاحكام
فلا يحكم بحصول التاكد اذ لا دليل عليه بعد انكار الجهات في الصفات الا ان يقال انه يفهم من

من ملاحظة الطلبين وجود طلب متأكد في مورد الاجتماع عرفا والا لزم سقوط احد الامرين فيلزم
الترجيح بلا مرجح كما عرفت في المورد السابق ان قلت الطلب المتأكد الموجود في مادة الاجتماع
هل هو الطلب الوجوبي او الاستحبابي قلت بل هو الطلب الوجوبي لمكان تأكده وتشدده فيتحقق
ارتفاع خاصية الاستحباب ولا تصلح جهة الاستحباب لرفع فعلية الوجوب لان مقتضاه ان امر عدم
المنع عن الترك لرجحان وطبعه فلا يعارض ما يعرض من سائر الجهات المقتضية للمنع عن الترك
كما ان صلوة الليل اذا عرضها وجوب يحكم بالوجوب وان اقتضت ذاتها الاستحباب ولو
ما ذكرنا من غلبة جهة الوجوب لم يحصل وجوب في الخارج اذ ما من واجب يوجد في الخارج الا وقد
اجتمع معه عناوين اخر غير مقتضية للوجوب كالصلوة في الحمام او البيت او في محل يستحب فيه
الرمي الى غير ذلك الى غير ذلك من العناوين المباحة او المستحبة او المكروهة وقس هذا الى تأكد
المقتضي وشدة الطلب هو الوجه ايضا فيما ذكره الشهيد في عد من هو المشهور بينهم من قاعدة
افضلية الواجبات على المستحبات منافاة الى بعض النصوص الدالة عليه لكن مقتضى التمسك بالاربعة
المطلق المزبور عدم كونها قابلة للتخصيص مع انهم ذكروا موارد مستثناة من تلك القاعدة قال
الشهيد ره الواجب افضل من المستحب فاذا لا اختصاصه بصلوة زائدة ولقوله ص في الحديث
القدسي ما تقرب الي عبدي بمثل اداء ما فرضت عليه وقد تخلف ذلك في صور كالابراء
من الدين المندوب وانظار المعسر الواجب واعادة النفل صلوته جماعة فان الجماعة مع
تفضل صلوة النفل بسبع وعشرين درجة فصلوة الجماعة مستحبة وهي افضل من الصلوة التي سبقت
وهي واجبة وكذا الصلوة في البقاع الشريفة فانها مستحبة وهي افضل من غيرها من مائة الف
الى ثمانين عشرة صلوة والصلوة بالسواك والخشوع في الصلوة مستحب ويترك لادراك سعة المبادرة
الى الجمعة فان فات بعضها مع انها واجبة لانه اذا اشتد سعيه شغله الانتهاء عن الخشوع وكل ذلك
في الحقيقة غير معارض للاصل الواجب وزيادة الاشتمال على مصلحة ازيد من فعل الواجب لا يدل
القيد ولا باس بما تكلم في اثبات القاعدة المزبورة في الجملة فنقول يمكن الاستدلال



عليه بما تقدم من دلالة العقل وخبر التقرب الى عبدي وما ذكر الشهيد في بعض كلماته من ان
اقل ما يفضل الواجب على المندوب بستين درجة والاريب انه لم يعهد منه الا على توقيف
من نسب الى بعض دعوى الاجماع وان لم نعثر على مدعيه بل نسب الى بعض الادلة خلافه
وربما يؤيده ايضا ملاحظة ما ربما اشتهر عند العوام من ان الفضل والكمال في اتيان المندوبات
وان كان ربما يناقش فيه بانه لعل المراد من الكلام المزبور ان المستحبات المكملة للواجبات
لا ان المراد كون المستحب المستحبات ازيد ثوابا من الواجبات وعلى تقدير التسليم يمكن الجواب
بان كون المستحبات ازيد ثوابا انما هو لكون المنوي لفاعله جلب الثواب بخلاف الاتي
بالواجبات فان المنوي لفاعله غالبا دفع مضار العقاب فيعطى كل على حسب نيته وقصده
لما ثبت في الاوائل من تبعية الاعمال للنيات كما يكشف ملاحظة قول الرسول ص انما الاعمال
بالنيات وكل امرء ما نوى فمن غزى ابتغاء ما عند الله فقد وقع اجره على الله ومن غزى
يريد به عرض الدنيا لو نوى عقالا لم يكن له الا ما نوى والمقصود من القاعدة تفضل الواجب
على المندوب على فرض الاتي وهما في كيفية الاتيان وعلى هذا هو مقصود من الدين تاليف ايه
وان لم نعثر على كلامه حتى نفهم مرامه ثم ان اشتمال الواجب والمستحب كثيرة لا تحصى
قد يمثل منها مسئلة تداخل الاغسال فان الواجبة والمستحبة كالغسل المنوي به الجنابة والجنابة مثلا فانه
على القول بجواز الاجتماع يحكم بكونه واجبا لكونه مطهرا عن حدث الجنابة ومستحبا باعتبار كونه تنظيفا
في يوم الجمعة واما على القول بعدم الجواز فنقول بان الوجوب فيه والاستحباب في بعض وجوه
الجهة المورثة تاكد المطلوبية وشدة الطلب ولازم وجود الجهة القول بصحته ثم امثال الامر الاستحبابي
ايضا اذ يكفي في صحته وجود الجهة على التحقيق الذي لا ينبغي ان يقع الخلاف فيه وفيه ان جعل تداخل
الاغسال من قبيل ما نحن فيه موقوف على تاتي مهية الاغسال بالعموم من وجه فتركون المورد الجامع
يترتب فيه امتثال الواجب والمستحب مورد الاجتماع وهو غير معلوم يوجهين الاول ان يجعل
الغاية لكثرة الواجب فالمعنى لغاية رفع الحدث عنوان والثاني جهة التطهير يوم الجمعة عنوان اخر

الظاهر انه من الوهم

في تداخل الاغسال

الذخيرة فان عند اتيانه بقصد احدى الغايتين ويجتمعان اذا اتى به بقصد هما معا الثاني انما يتم
ان الغاية غير كثيرة لكن اهل هيئة الاشتمال مختلفة والاتحاد والتعدد ليس امرا لا اتحاد المتحقق
فلعل الفعل متصف بعنوانين فصاعدا ينبغي لعناوين متعددة كالتنظيف والتطهير ونحو ذلك يوجب الاتيان
به حصول تلك الغايات وان كان الاشتمال يحتمل ما قصد منها كما هو الشان في سائر الافعال
المعنونة بالعناوين الكثيرة فان مدار اشتمال كل عنوان من عناوينه على الجهة هذا بناء على عدم
اقتران عناوين الزيارة ودعاء بناء على الاقتران كان يقال مثلا ان الغسل قد يتصف بعنوان كونه تطهيرا
عن الحيض اذا كان الشخص جنبا من دون وجود سبب اخر له وقد يتصف بالنظافة اذا كان يوم الجمعة من
دون وجود سبب اخر فيه وقد يتصف بهما معا عند وجود السببين معا فلا يكون حينئذ القصد الاحدهما
الاجتماع لكن كلا الوجهين لا يخلو من نظر اما الاول فلما تحقق من عدم وجوب قصد الغاية واما الثاني فلعدم
دليل على الاختلاف الزيارة بدل الاداء الادائية بالغسل لغايات الزيارة الى والمهيئة الا ان يقال
ان اختلاف الاثار والاحكام يكشف عن اختلاف هيئة الاغسال لكن فيه انه لم يثبت من الاحكام
المختلفة ما يكشف به الاختلاف الزيارة فظهر عدم صحة تفريع مسئلة تداخل الاغسال على مسئلة
اجتماع الامر والنهي كما قصد من الفاضل القمي حيث قال ومنها ما ورد من موارد الاجتماع ما ورد
في الاخبار الكثيرة وافتى به الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وكذلك الوضوءات ونحو ذلك
واضطراب كلام الاصحاب في توجيه هذا وذهب كل منهم الى صوب الكل بعيد عن الصواب اما
على ما اخترناه فلا اشكال وقد بينا ذلك في كتاب مناهج الاحكام انتهى كلامه مع انه لو كان مراد
القائلين بالتداخل في الاغسال جعله من قبيل اجتماع العناوين فلا ينفع الاشكال والخلاف في جوازه كما
لا يظهر خلاف منهم في مسئلة الصلاة الواجبة مع انه قد استشكل في جواز التداخل في الواجبة والمستحبة عن واحد
من العلماء من جهة اختلاف الوجوب والاستحباب وتنافيهما من حيث المصلحة فلا يمتثلان في فعل واحد على نحو
علم مدة ودعوى جامع المقاصد وكره عدم التداخل لذلك فالاظهر عدم جواز الاكتفاء بالغسل
الواحد عن الاغسال المتعددة متفرعا على مسئلة الاجتماع الذي هو بالنحو فيه على مسئلة جواز التداخل



وعدمه والفرق بين مسئلة الاجتماع وعدمه ومسئلة جواز التداخل وعدمه فلما فان الاول فيما
اذا كان المصداق الواحد مثلا لاجتماع عنوانين الواجب والمستحب مثلا والطلاق يقع في ازمنة
يجتمع المصداق الواحد المزبور اشتمالا لكلا الامرين والنظر عدم الخلاف في الكفاية كما يظهر من
ملاحظة اتفاقهم على صحة الصلاة الواجبة والثاني فيما اذا كان عنوان الواجب والمستحب مثلا
امرا واحدا بحسب المفهوم فيقع الطلاق في انه لو اتى المكلف بفرد واحد من الطبيعة المستحبة
لاسباب المتعددة هل يكفي ام لا وقد وقع فيهم الخلاف في ذلك والمعروف بينهم صحة لم يشتهر خلاف
فيه جواز التداخل في الاغسال الواجبة في الجملة وانما وقع الاشكال والخلاف في تداخل
الاسباب غسل الواجبة والمستحبة كما عرفت من تقسيم الجهة الموجبة لعدم امكان الاجتماع
وقد يجاب عن ذلك بوجوه كثيرة منها ما في الذخيرة من ان الاقرب ان يقال ان الدليل
على اجزاء غسل واحد عنهما يلزم ان يقال احدى الوظيفتين تتاتى بالاخرى بمعنى انه يحصل لها ثوابه
وان لم يكن من افراد ما حقيقة كما يتادى صلوة التحية بالفريضة والصوم المستحب بالقضاء او يقال
على استحباب غسل الجمعة فيكون مصورة لحصول سبب الوجوب والمراد من كونه مستحبا انه مستحب من حيث
كونه غسل الجمعة انتهى كلامه وهو انما يتجه جوابا لو كان مراد القائلين بتداخل المستحب مع الواجب
مجرد سقوط مصلحة الاستحباب لا حصول الامتثال كما لا يخفى وظاهر الثاني مع ان دعوى عدم
عموم ادلة غسل الجمعة بالنسبة الى الجنب لا يخلو عن الضعف ومنها ما ذكره الشهيد في الذكرى في جواب
اشكال النقض والمزبور من ان نية الوجوب يستلزم نية الندب لاشتراكهما في ترجيح الفعل والامر
انعقاد منع الترك بل هو مؤكد للغاية كالصلاة مع جنازة في باب وصبي لدون ست بل الصلوة
الواجبة وتقريب منه ما في الشهيد الثاني قال بعد ان نقل عن جماعة من الاصحاب الاجزاء مع
نية الجميع والاخير من اشكال النقض والوجه واعتبار نية السبب ويمكن سقوط اعتبار نية
السبب هنا ودخوله تحت الوجوب كما في الاذكار المندوبة خلال الصلوة الواجبة
والصلوة على جنازة من زاد على ست ونقض عنها وادعى ان مراده منع النقض فعدوا الى

كون الاختلاف انما هو بالشدة والضعف لا يكون كل واحد منهما متفصلا بفصل مباين للآخر
والا تتسلسل المسئلة على مثال الصلوة على الخيارين لا يجري بعد كونه ايضا مورد الاشكال
ما نحن فيه وكذا قياسه على الاذكار المندوبة في الصلوة بعد امكان دعوى وجوب الاذكار
الراجحة في ضمن الصلوة باعتبار كونها جزءا من الفرد الافضل من افراد الواجب التخييري مع انها
على تقدير الاستحباب في قبيل الاجزاء وكلامنا في الادامر المستقلة ومنها ان المراد من التداخل
تادي احدى الوظيفتين بفعل الاخرى كما تؤدى صلوة التحية بصلوة الفريضة وفيه ان
الاشكال على تقدير ارادة الاشتمال بالنسبة الى كل واحد منهما ثم ان ادعى كون مقتضى الاصل في كل
مورد تادي الوظيفة باتيان فعل واحد فهو مناف للاقرار في تحلة من اصالة عدم التداخل ومنها
انه لا مانع في الاجتماع اذا كان من جهتين لكن قد عرفت ما فيه من كونه خروجا عن مسئلة التداخل
ومنها منع التضاد لاشتمال المتساويين المصلحتين كما في الواجبين الا ان عدم وجوب المستحب انما هو
مانع خارجي من لزوم العسر ونحوه كالاستيفاء وهذا من قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
هذا بناء على التضاد بين الواجب والمستحب بسبب الفصل المميز واما بناء على ان الاختلاف
بينهما في مجرد الشدة مرتبة الطلب فيمتنع عدم التضاد في ظاهر هذا قلت غاية ما ذكر
من الوجوه المزبورة بعد تسليمها كلا او بعضا رفع الاشكال المزبور وهو تضاد الوجوبين وكون
الواجب والندب من قبيل الواجبين لكن يبقى اشكال اخر وهو انه كيف يجوز الاشتمال
بفعل واحد عن امرين مع انك قد عرفت عدم امكان اجتماع المثلين ايضا في كل واحد
متعددا جهة فضلا عن اتحادها فلا بد على هذا من القول بانها اي ادلة التداخل كاشفة عن تعدد الجهة
في الافعال وغيرها مما يجري فيه التداخل او بانها كاشفة عن وحدة الطلب عند اجتماع السببين لكن
لازمه التداخل القهري وهو خلاف ما يظهر منهم من عدم القول بالتداخل القهري ثم انه لا فرق
فيما ذكرنا من عدم امكان اجتماع الواجب مع الندب في كل واحد ولو من جهتين بين كونهما نفسيين
او غيريين مع اتحاد الغرض او تعدده او مختلفين لاتحاد المناط في الكل لكن في الفصول والتحقيق

ان

ان الوجوب والندب اما ان يتحدا جهة بان يكونا نفسيين او غيريين مع اتحاد الغرض او لا
فان كان الاول امتنع الاجتماع لمنافاته امتناع من ترك الفعل في عدم المنع مسلم وهذا
ظاهر واعتبار تغاير الجهة لا فائدة لها حاصرا المذكور غير مجد في دفع التناقض اذ لا تغاير بين مورد
الحكمين لظهور ان اتباع الصلوة في المسجد وهو الموصوف بالرجحان الندبي بين اتباع الصلوة
الموصوف بالرجحان الوجوبي في الفرض وقد عرفت ان الاحكام انما تتعلق بالطبايع باعتبار ما
سبق الى البعض الاوهام ان مورد الاستحباب اختيار الفرد الافضل ومورد الوجوب اختيار
الواجب وهو واضح الفساد لان ارادة الاختيار الارادة فيه ذهنه كما لا يخفى
يوجب الخروج عن محل النزاع لان الكلام في استحباب ارادته وان اراد شيئا اخر فهو تالب عدم
النظر الصحيح على ادراكه واما حكم بعض الاصحاب باستحباب افراد الواجب النفسي التعبدي عقلا او
نقلا كالصلوة في المسجد وكالاتمام في المواضع الاربعة والغيري للغير كالسعي ما يشاء للحج فيمكن تنزيله
على معنى انه ارجح من الافراد المجردة عن الاعتبارات المؤثرة في رجحانها او اكثر ثوابا منها بقرينة
تفسيرهم لمكروه العبادة بما يقابل المتفسيرين ويمكن ان يعتبر الاستحباب باعتبار تحصيل الرجحان
الثابت في الفعل الزائد على الرجحان الوجوبي فانه رجحان يستحب تحصيله على التعيين مع جواز تركه
لا الى بدل مطلقا ولا يرد ان ذلك يجري ايضا في الاخير فيه بتحليل ما فيه من الرجحان مع انه لا يجري فيه
وذلك لان امتياز تلك الزيادة هنا بمقابلة البدل يصحح وجها لاعتبارها منفردة بخلاف
ما لا تخيير فيه لكن يضعفه ان تحصيل الرجحان الزائد عين تحصيل الرجحان الوجوبي وان كان التداخل
جائزا لاجتماع اذن ومنع لكن انما باعتبار الرجحان او باعتبار ما يقوم به من المنع من التبعيض
وعدمه وللبحث فيه من هذه الجهة ايضا لان الوجوب والندب حيث كانا باعتبار جهتين كان
المنع من الترك وعدمه ايضا باعتبارهما ولا منافاة بين المنع من الترك والنفسية او نحوه وبين
عدم المنع بنحوه او لا امر فان عدم المنع من التبعيض باحد الاعتبارين راجع الى عدم منعه
وذلك الاعتبار للمنع وهو لا ينافي اقتضاء اعتبار الخر له وبالجملة فاللازم عدم منع خاص لا يقتضي

عدم العلم عن العلم معلم فجاز ان يتحقق المنع من النقيض بالاعتبار الآخر وبه في الواجب يصدق
على الواجب لنفسه انه ليس بواجب لغيره وذلك يوجب ان لا يكون تم الترك لنفسه فاذا انضم اليه رجحانه
حصل مرتبة الاستحباب لغيره وكذلك يوجب ان لا يكون يصدق على الواجب
لغيره انه ليس بواجب لنفسه وذلك يوجب ان لا يكون تم الترك لنفسه فاذا انضم اليه رجحانه لنفسه
كان استحبابه نقصا بقيا لا يمكن ان يقال على الوجه الاول انه ان الصلوة المكتوبة قد تكون من ترك
من حيث ذاتها فهي واجبة بهذه الحيثية وغير محرمة من حيث وقوعها في المسجد اذ ليس لوقوعها تاثير
في وجوبها بل هي واجبة في ذاتها وحيث في المسجد او لم تقع فيه فكونها واجبة من هذه الحيثية على التعيين
يصدق كلا جزئيه من الرجحان وعدم المنع وانا نقول عدم المنع من تركها من حيث وقوعها في المسجد
لا يقتضي عدم المنع من الترك الذي قوام المندوب باحد الاعتبارين اعني النفسي والغيري لثبوت
المنع بالاعتبار الاول على ما هو المفروض بل انما يقتضي عدم استفادة الاوقوعها في المسجد وهذا الترك
في تحصيل ماهية المندوب النفسي لان المعتبر فيه عدم المنع النفسي لا عدم استفادة الامر معين وهذا
بخلاف الواجب الغيري والمندوب فانه يجوز ان يختلف باختلاف الاعتبار ويشهد في ذلك ان الواجب
النفسي عندهم عبارة عما كان رجحانه او مطلوبيته لنفسه مع كونه ممنوعا من النقيض لنفسه والمندوب
النفسي عبارة عما كان موصوفا بذلك الرجحان او المطلوبية لكن مع عدم المنع من النقيض لنفسه
والمنع من النقيض وعدمه لنفسه مما لا يجتمعان في محل واحد واشتهر فيه ان الرجحان النفسي لا يتعدد
بتعدد الجهات المعتبرة له الا في المحل الذي ليس من اقتضاء الاحكام عليه بل يتاكد ويتقوى
بتكثره ويكون الواحد رجحان واحد فيمتنع تحقق الفصل الناقض به والظاهر الغيري ما كان
مطلوبيته للتوصل الى غيره وهذا يختلف النفسي ويختلف باختلاف الاعتبار لاعتبار مطلوبيته
بالقياس اليها ولهذا صح ان يكون مقدمة واجبة لنفسها او لامر آخر ومندوبة لآخر فيصدق
عليها الواجب النفسي والغيري والمندوب الغيري على الحقيقة نعم لو فسر الوجوب النفسي برجحان
الفعل في نفسه المانع من النقيض والاستحباب النفسي برجحانه لنفسه الغير المانع من النقيض اشكل الاجتماع



لا يرتفع الشك في الاول المعروف بينهم هو الاول ولهذا حكموا بتقدم الاحكام الخمسة ثم ما ذكر من جواز
الاجتماع في بعض الصور انما يتم اذا فسر الاستحباب برجحان الفعل مع عدم المنع من الترك كما هو
المعروف واما لو فسر برجحان الفعل او مطلوبيته مع الاذن في الترك اي مع كونه ما ذون الترك
او جاز الترك امتنع الاجتماع ضرورة ان الاذن في الترك مطلوبا هو المعتبر في الاستحباب بنفسه
عدم المعتبر في الوجوب مطلوبا ولا يجدي مغايرة الجهة والحد الاول اسد واولى وتحقيقه ان الرجحان
لما كان من الصفات المشككة على الرتب المختلفة بالشدة والضعف فالنوع الكامل رجحانه
يستلزم المنع والمراد رجحان الندب واما كون تاركه ماذونا فيه فخارج عن حقيقة الرجحان ونقصانه
وانما هو من القارنات الاتفاقية حيث لا يوجد في الفعل جهة تقتضي المنع من تركه وما
حققنا ينتج الحال في اجتماعهما مع الحرمة والكراهة واجتماع احدهما مع الآخر فان الاول
يمتنع على ظهور التدافع بين ارادة الفعل والترك على الاطلاق وعلى يوجد فيه تكثر الوجه
والجهة وقد نبهنا عليه سابقا واما في بعض تعيين مرتبة الحرمة والكراهة فان فسرت برجحان
الترك مع عدم المنع من الفعل او عدمه جاز الاجتماع على نحو ما مر وان كان احدهما نفسيا
والآخر غيريا او كانا غيريين مع تعدد الاعتبار فيهما وان فسرا برجحانه مع الاذن في الفعل
او عدمه امتنع الاجتماع على ما اشتهر كلامه اعلى الله مقامه وفيه ان هذا مراده لو كان اجتماع الطلبين
الفعليين فهو غير جائز لان الطلب الندبي مباين للطلب الوجوبي بناء على تفسيره بانه
رجحان الفعل مع الاذن في الترك واما على التفسير الآخر فلا معنى للاجتماع ايضا بل اذا اجتمعا
صار مقتضيهما تحصيل طلب واحد متاكد لما تقدم من عدم جواز اجتماع المثلين ايضا كعدم جواز اجتماع
الضدين وما يحكى من قيام المثلين المتغايرين بالمحل الواحد ومجرد اختلاف الوجه على
ذكره الفضل الزبور لا يجدي في جواز الاجتماع واما الرجحانين فيمكن قيامهما بالمحل الواحد الا
انه مع خروجه عن محل النزاع لانه الى الرجحان الواحد المتاكد هذا كله بالنسبة الى اجتماع الواجب
العيني مع الاستحباب واما الواجب الغيري مع الاستحباب العيني فلا يخلو اما ان يكون النسبة

من عنوان المأمور به والمنهي عنه عموم مطلق او من وجه كما ان الوجوب التخييري ايضا اما مطلق او مشروع
فاجتماع التخييري المشروع مع الاستحباب العيني مع كون النسبة عموما من وجه كان تام في مواضع
التخيير واجتماع التخييري المطلق مع الاستحباب كذلك كالصلوة الفريضة في المسجد واما ما يكون النسبة
العموم من وجه كالصلوة في مكان يحصل بها اجابة الداعي مثلا اما الاول فلان فيكون توجيهها
بوجهين الاول ان يحمل الاوامر الندبية على ورود الارشاد وان الحد الوارد مشتمل على مرتبة تورث
كثرة الثواب وشدة الطلب لا يعني ان مجرد كثرة الثواب موجب لاتصاف الشيء بالاستحباب
بل بالمعنى الذي تقدم تفصيله في توجيه مكروه العبادات الثاني ان يحمل الاوامر الندبية على حقيقتها
من الاصطلاح المصطلح بمعنى رجحان الفعل مع تجويز الترك او عدم المنع عنه وبين بانه لا منافات
بينه وبين التخييري وذلك لان الواجب التخييري ما يجوز تركه الى البدل ولا يجوز تركه الا الى بدل
فاذا اعتبر فيه جواز الترك بالاعتبار المزبور فلا بد من اتصافه بهذا الاعتبار بالاستحباب اذ لا كان
الجواز المزبور مقارنا مع رجحان الفعل بالنسبة الى بدله كالصلوة في المسجد وبالكراهة اذا اتصف
بالمرجوحية كالصلوة بالحمام وبالاباحة اذا خرجا عن حد الجواز المزبور مع الرجحان والمرجوحية كالصلوة
في البيت فظهر ان الواجب التخييري لا يخلو من الاتصاف باحد الاحكام المزبورة فتنتفي وجود التنافي
بينها كما ظهر ان قولهم بتضاد الاحكام ممنوع على الاطلاقه بل لا بد وان يراد به ما لا ينافي ما ذكرنا وتفصيل
الكلام في المقام ان الوجوب والاستحباب اذا اعتبرا في مرتبة واحدة وعرض واحد فلا ريب
في تضادهما وعدم جواز اجتماعهما ولذا نقول بعدم جواز الاجتماع في التخييرين لا العينيين ولا الوجوب
العيني مع الاستحباب التخييري واما اذا اخذ الاستحباب مرتبا على اتصاف الشيء بالوجوب فلا منافاة
فانه اذا اتصف الفعل باعتبار تركه المقيد بعدم الاتيان بالبدل لا بد من اتصافه باعتبار تركه المطلق
بجواز البدل بالجواز الذي هو فصل لاحد الاحكام الثلثة فلا ان ترك الواجب التخييري متصف
بالحكمين المتناقضين بالاعتبارين المزبورين فكذا الفعل متصف بالوجوب والاستحباب وتوهم
عدم امكان الاتصاف بهما لامكان تضادهما يرد عليه ان توهم عدم امكان اجتماع الوجوب التخييري اذا

لو لا منه لان لازم الوجوب التخييري اتصاف الترك بالحكمين المتناقضين وهو جواز الترك
وعدم جواز الترك بالاعتبارين المتقدمين ان قلت لو اخذ تقدير الاعتبار في اجتماع الحكمين
المتضادين لكان اللازم امكان الاجتماع مطلقا في الواجب والحرام كالصلوة في المكان المغصوب
قلت لا ريب في عدم اجدا اعتبار الجهة والاعتبار بعد فرض تناقض الحكمين كما في الواجب والحرام
مطلقا في تعيين او مختلفين او متناقضين اما مع عدم تناقض الحكمين كما في مفروض المقام فلا مانع من الاجتماع
ولو فرض وحدة المحل شخصا وجهة فلا حظة الاعتبار في مفروض مقامنا انما هو في نفس الحكم وهو الوجوب
وارتفاع التنافي بينهما فان جواز الترك انما هو بالاعتبار المزبور كما ان عدم الجواز بالاعتبار الآخر
وهما لا يجتمعان لحكم واحد من دون ان يعتبر فيه تعدد الجهات ان قلت هذا الاتصاف فرع على المستحب
المطلق فان المستحب في الاصطلاح هو ما جاز تركه على الاطلاق لا مخصوص تركه المقيد بكونه الى البدل
كصلوة النفل وتلاوة القرآن والدعاء وعند اهل الرسالة وغير ذلك قلت منع كون المستحب
ذلك بل هو اعم منه وما جاز تركه المقيد كما ان الوجوب اعم مما لا يجوز تركه مطلقا وما لا يجوز
تركه المطلق والمانع من جواز اجتماع احدهما مع الآخر انما هو في غير ما ذكر من الوجوب التخييري
مع الاستحباب العيني فانه لا مانع من اجتماعهما لعدم تناقضهما جنسا وفصلا اما جنسا فظاهر
واما فصلا فلان فصل الوجوب التخييري انما هو عدم جواز الترك المقيد بقيد كونه الى
بدل وفصل الاستحباب هو جواز الترك المقيد بقيد كونه على البدل وهو جواز ارسال
من حال الصلوة في المسجد فلا بد من الفعل بانه لا يجوز تركه اذا لم يتوصل به الى البدل مع كون
الترجيح عدم الترك الى البدل ايضا وان جاز وهذا معنى اجتماع الوجوب والاستحباب
وفيه ان هذا يظهر كلام صاحب الفصول في اجتماع الوجوب العيني مع الاستحباب
التخييري او التخييري مع تعدد الفعل وقد عرفت ما يرد عليه ايضا من ان مرجع ذلك الى تاكيد الحكم
الطلب وشدته لا الى قيام الطلبين المختلفين بالفعل الواحد والعجب من شيخنا دام ظله حيث انكر
صحة الكلام السابق مع تلقيه بالقبول منا مع عدم الفرق بينهما كما لا يخفى على المتامل واما الثالث

وهو اجتماع الواجب مع عنوان المستحب مع كون النسبة بينهما العموم من وجه كالصلاة في مكان مغصوب
اجابة المؤمن فلا يتمشى فيه الجواب بكون الاستحباب فيه [illegible] الواجب مكروها
لاستعمال اللفظ الواحد في ارادة من واحد فيتعين التوجيه بكون الامر من الاستحباب وجوديا كما تقدم
نظيره الضد في اجتماعه مع عنوان الكراهة كالصلاة في قلنسوة التهمة الثاني من وجوه القول بجواز الاجتماع
ان المقتضي موجود والمانع مفقود اما وجود المقتضي فلانه متعلق الطلاقات والعمومات فان مقتضى قوله
صلى ولا تغصب وجود الامر والنهي معا في الفرد الذي هو مادة اجتماع طبيعة الغصب والصلاة واما فقدان المانع
فلانه ليس القائل بجوازه الخصم من لزوم اجتماع المثلين المتنافيين [illegible] وفيه انه لا اجتماع في الصلاة
الواقعة في المكان المغصوب الذي جرى ديدنهم بالتمسك بهذه المسئلة وغيرها من امثلة قلل النزاع على
محل الامر مغاير لمحل النهي لكن بيان ذلك لوجوه الاول هو ما يظهر من جماعة منهم الفاضل المقرر حيث
قال ان الحكم ان تعلق بالطبيعة فتعلق الامر بطبيعة الصلاة وتعلق النهي بطبيعة الغصب وقد [illegible]
المكلف لسوء اختياره في تحقق طبيعة الصلاة وهذا الامر وذلك قبيح على الامر الا ان قال فان قلت
سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالصلاة على ما بينت غير ثابت ويقينا فان
الامر بالصلاة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو
جزء الصلاة فهذا الكون الخاص مأمور به وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم
النهي عن جميع افرادها ولو كان ذلك ايضا من باب مقدمة الاشتمال بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام
حرام ايضا فالمحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي قلت او لا نمنع وجوب المقدمة
في نفسه وجوبا نفسيا الذي بينا في موضعه لكن غاية الامر توقف الصلاة على فرد ما من الكون لا الكون
الخاص الجزئي واما اختيار المكلف هذا الكون في هذا الشخص فان قلت نعم ولكن ما ذكرت من كون
الامر بالصلاة متعلقا بالفرد يقتضي كون كل واحد مما يصدق عليه فردا مأمورا به من باب المقدمة
والامر وان لم يتعلق بالكون الخاص عينا لكن تعلق به تخييرا فهذا المحذور لان الوجوب التخييري ايضا

قبيح اجتماعه مع الحرام قلت اما اولا فهذا ليس بواجب تخييري كما حققناه في مبحث الواجب
التخييري والا لم يبق فرق بين الواجبات العينية والتخييرية وحاصله ان التخيير في افراد الواجب العيني
بحكم المقدمة وجوب الافراد فيه واجب تابع لوجوب الكلي والامر في التخييري بالعكس فيجب الافراد
في العيني توصلا ولا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعرف به الحكم وثانيا انا نمنع التخيير بل كل ما يصدق
عليه الفرد بل نقول اذا امر الشارع بالكلي فان انحصر في فرد او انحصر الفرد المبرئ في فرد فيتعين الفرد
والشخص ايضا عينا كاصل الكلي والا فان كان الكلي مباحا فالتخيير بين الجميع والا فمن الافراد المباحة
فليس في ذلك الفرد المباح مضرة بل لكنه لا يلزم بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يكون
مسقطا عن الواجب في التوصليات الا نحو كلامه ره لكن الظاهر انه غير مرضي عندنا من جهة ابتنائه
على اثبات كون الفرد مقدمة للكلي والقول بعدم الوجوب في المقدمات يليق الاعراض عنه
لما اثبتنا في محله من وجوب المقدمة وان الفرد ليس مقدمة للكلي بل هو عين الكلي في الخارج حسبما
يقتضيه الوجدان التسليم مع انه على تقدير المقدمية وعدم وجوب المقدمة لا يتم بعد اتحاد وجود
المقدمة مع ذيها في المسئلة محل النزاع فلا يصح صدق الفرد هو مأمور به متصف بالوجوب اذ لا يحصل البعد
بين المقدمة مع ذيها في الوجود وانما يتم في المقدمات المغايرة في الوجود مع ذيها كقطع المسافة
مثلا بالنسبة الى الحج الثاني من وجوه تقرير رفع المانع اي الاجتماع في الفرد الشخصي ما ذكره شيخنا
وان ظنه العالم من انه يكفي الالتزام بحرمة الفرد المحرم من دون تعلق الوجوب عليه ومع ذلك
فيكون الفرد المحرم يحصل به الاجزاء عن الواجب لحصول المقصود به فيكون مورد الاجتماع
الذي هو محل النزاع في المسئلة مما انتفت فيه المقصود عن المطلوب لكون الاول اعم من الثاني
وهذا وان كان ليس قولا بالاجتماع بل انكار له في الحقيقة الا ان الغرض من عقد المسئلة
ليس الا اثبات الصحة في مادة الاجتماع كالصلاة في المكان المغصوب فعلى تقدير ثبوت
صحة التقرير يكون كافيا في مؤنة التكلف لاثبات جواز الاجتماع بحرمة مغايرة متعلق الامر
والنهي بالكلية والفردية والفرق بين هذا التقرير وسابقه ظاهر فان الاول مبني على ثبوت

الكلي الطبيعي وكون الفرد مقدمة له وهذا يتم على القول باتحاد وجود الكلي الطبيعي والقول بان التحصل
في الوجود الخارجي انما هو الافراد ايضا انما الكلام في اثبات القاعدة المزبورة وجريانها في ما نحن فيه
من المقدمة في امكان المغصوب ونظائرها من العبادات بان يقال ان المقصود في اوامر الصلوة هو
من الافراد المباحة والمحرمة وان كان متعلق الطلب خصوص الافراد المباحة فكان عدم تعلق
الطلب بالمحرمات فلنا مقامان الاول في اثبات امكان انفكاك المقصود عن المطلوب
بالعموم والخصوص من وجه الجملة كان يقول الامر بان مقصوده من الامر اعم من مطلوبه او نحو ذلك
الثاني في وقوعها حتى بالنسبة الى امر اوامر النواهي من العبادات كالصلوة والزكوة عند الاجتماع
مع العناوين المحرمة اما الاول فنقول لا مانع من ذلك اذا اجتمع الامر به على تقدير نظره كثيرا
منها ما تقدم في طلب الواجب الموسع من مسئلة مقدمة الواجب من ان كل الواجبات
التوصلية من موارد الانفكاك المزبور واما فان المقصود في الواجب التوصلي كون الثواب
حصول الفعل المطلوب في الخارج كيف كان مع ان المطلوب خصوص ما يقع من المكلف بقصده واختياره
بل الحال في الواجبات التوصلية التعبدية ايضا كذلك لكن بالعكس بالتقدم فان المقصود فيه
اعم من المطلوب فان المقصود انما هو خصوص الواقع بداعي التقرب بخلاف متعلق الطلب
في حكم اللفظ فانه مطلق الفعل لعدم تعلق كون الفعل المقيد بقيد القربة متعلقا للامر ومنها صور تعارض
الواجبين مع كون احدهما اعم من الآخر فان الطلب فيه انما يتعلق به بالبيان الاعم مع كون المقصود
اعم اعم ولذا لو فرض الاعم يكون ممتثلا ان قلت كل فرد يصح تعلق الطلب به فيصح
القصد به فلا بد من تحقق تعلق الطلب به اصلا فلا معنى لتعليلك قلت لا مانع من ان يجعل عرض الامر بعض
الافراد في الخارج كما يجعل بغيره من الافراد لكن يكون فيه مانع من تنجز الطلب كعدم قابلية ذلك
لكلا الافراد والمحرمة شيء غسل الثياب بالماء المغصوب فانه يجعل به الغرض قطعا مع انه ليس
قابلا لان يطلبه الامر وانت اذا راجعت اوامرك العرفية تجد ذلك كثيرا مع ان عدم
وجود المانع من فرض وقوعه يكفي في اثبات المدعى واما الكلام في المقام الثاني وهو الوقوع فيقع



انه مقامان احدهما اثبات الوقوع بمعنى كون ظاهر الاوامر في تلك الواجبات التوصلية وثانيهما
في وقوعه بالنسبة الى الاوامر التعبدية كالصلوة ونظائرها اما الاول فنقول مقتضى قواعد الالفاظ
كون الغرض المطلوب في سائر الاوامر التوصلية اعم من الافراد المباحة والمحرمة كما هو ظاهر
لا يحتاج الى البيان واما التقييد بالافراد المباحة ناش عن القرينة العقلية وهو تضاد الحرمة
مع الوجوب وهو انما يصلح لتقييد الطلب الفعلي التنجيزي لا الطلب الشأني بمعنى انه لو فرض
عدم المانع من الاشتغال بالحرمة لكان مطلوبا فيتحقق كون المقصود اعم مجال لو فرض
قرينة لفظية دالة على التقييد كان يقول اتى اطلب الافراد المباحة كان القول بتخصيص
المقصود متعينا ويدل على كون المقصود من المباحة والحرمة مضافا الى ما تقدم من اقتضاء
اطلاق الاوامر ذلك ملاحظة بناء العقلاء حيث يدعون الآتي بالافراد المحرمة اذا كان اذا
كان مقصود العبد حصول غرض الامر ايضا مضافا الى حصول غرض نفسه من اختيار الفرد المحرم ومن هنا
توقف ان الآتي بالفرد المحرم آت بامتثال الواجب لانه سقط عرف انه مدار اتيان
المقصود والتحقق بايجاد خصوص المطلوب كالآتي بغسل الثياب مع انتفاء قصد عنوان
الغسل اتيانه بغسل الواجب ايضا وان لم يكن غسله الثاني به متعلق الطلب لكان انتفاء
الاختيار واما الكلام في المقام الثاني وهو الوقوع بالنسبة الى الواجبات التعبدية كالصلوة
فالظاهر كون الحال فيها كالحال في الواجبات التوصلية لا تقدم بينهما وما يتصور من الفرق
ليس الا اشتراط نية القربة فيها دونها ولا يكفي قصد التقرب بالافراد المحرمة للقطع بعدم كونها
محققة للتقرب بل هي مزاحمة للعبد عن ساحة حرمة وجعل فلا بد في الواجبات التعبدية فيها
من الاتيان بالفرد المأمور به فعلا ولا يكفي كونه محققا للغرض من دون وجود امر فعلا ناهيا في
العبادات اما هو موافقة الامر الاجمالي وموافقة الغرض لكن يكفي دعوى كفاية قصد موافقة
الغرض في القربة لعدم ما يدل على اشتراط ازيد من ذلك في ادلة اشتراط القربة في
العبادات كالاتفاق على من لاحظها فتلتزم بامكان قصد القربة بالافراد المحرمة ايضا كالمباحة اذا

اذا عرفت الكلام في المقامين نقول ان الاصل في كل الاوامر حصول الطبيعة او حتى الافراد
الحرمة وان لم تكن متعلقة للاوامر الفعلية وهو المقصود في المقام لكن لا يخفى ما في هذا التقرير من
الضعف في الف وكان ما اليه شيخنا دام ظله في ضعف ما ذكر من الكلام في المقام الاول
وهو جواز انفكاك المقصود عن المطلوب ولو في الجملة فبان ما ذكر من عدم المانع من الانفكاك
الزبور سلم لكن بالنسبة الى الافراد المباحة الصادرة عن غير قصد واختيار فان المقصود في مثله
حاصل من دون تعلق الطلب وكذا بالنسبة الى صورة تزاحم الواجبين اذا كان احدهما اهم من الاخر بالنسبة
الى ايجاد الفرد الغير الاهم واما بالنسبة الى افراد الحرمة فكلا كيف والمفروض كون الفرد المحرم
مشتملا على اشد المفاسد فكيف يكون مقصودا للامر غاية وكيف يبقى ارادة من الافراد الواجبة
لوجود الطلب فيه وان لم يوجد فعلا لامكان وجود المانع ومن هنا تعرف الكلام في المقام
الثاني وهو الوقوع بالنسبة الى التوصليات فضلا عن التعبديات فانه لا بد من اخراج الافراد
المحرمة عن كونها مقصودة ايضا وان كانت متصفة بالحرمة الفعلية واما ما ذكره الاخ بالفرد المحرم يستحيل
حصول غرض الامر ففيه المنع ان اريد منع نفس الفعل فلا نسلم ان اريد منع ذات الفاعل
من حيث كونه باتيا على الطاعة للامر كما ذكرنا نظيره في باب التجري فلا حظ واما دعوى قصد التقرب
باتيان الافراد المحرمة من جهة كونها محققا لغرض الامر فامر لا يحتاج الى صرف دعوى الاتيان ثم
يصح ان يقال ان الافراد المحرمة مسقط عن الافراد المباحة وهو اعم من حصول نفس الواجب ضرورة
ان سقوط الواجب عن ذمة المكلف يتصور بوجوه اربعة الاول باتيان الفرد المامور به
بعنوان كونه مامورا به الثاني باتيان ما يكون مقصودا وان لم يكن مطلوبا كاتيان الفرد المباح
من دون قصد العنوان كان يوجد المامور بالضرب شيئا بعنوان انه قتل فيتحقق كونه مطيعا
الثالث اتيان ما يشك به الواجب في الصورة مع خروجه عن القصد والقلب كاتيان الفرد المحرم
في الواجبات التوصلية الرابع ايجاد المكلف ما يوجب انتفاء الموضوع كقتل نفسه او قتل الامر
او اتلاف متعلق الامر كاحراق البيت المامور بكنسه ودفنه فان كل واحد مما ذكر يوجب سقوط



الامر والامتثال يتحقق بالقسم الاول كما ان الاتيان بالواجب من دون صدق امتثاله يتحقق بالقسم الثاني
والاخيران لم يوجد فيهما الواجب ولم يحصل الامتثال ايضا بل يحرز سقوط الامر الثالث من الحرج
تقرير عدم المانع ان يقال لا يلزم اعمال التصفية ظواهر الادلة من الوجوب والحرمة في مادة الاجتماع
لعذر اجتماع الحكمين المتضادين في محل واحد فان نفس الفرد الموجد على الوجه المحرم وان اتصف
بالحرمة عينا ولكنه ليس متصفا بالوجوب كذلك واما تصديق عنوان حصول الواجب فهو حرام و
مصداق للواجب فالملازم ليس الا اجتماع الحرام مع مصداق الواجب ولا تضاد بينهما واما
ان قلت يلزم من عدم وجوب عدم حصول الامتثال بالفرد قلنا لا نسلم توقف حصول الواجب
على ايجاد نفس الواجب بل يكفي الاتيان بالمصداق بعنوان انه فرد لمصداق عنوانه انه حصل الواجب
ان قلت كما يلزم من اجتماع الوجوب والحرمة كذلك لزم من اجتماع المتنافيين كذا يلزم من اجتماع
الحرام مع مصداق الواجب قلنا كلا فانه انما يلزم ما ذكر لو كان مرجع الصدق الى اتصاف
الشيء بالوجوب ليس الا وان الحيثية الشرعية وليس كذلك بل انما مرجعه الى تحقق العنوان والاذن الشرعي
ودون التكليف بمعنى حكم العقل بكون هذا الفرد مساويا لسائر الافراد من حيث حصول الامتثال بعينه ان
في ايجاد هذا الفرد من حيث كونه مساويا لسائر الافراد في صدق العنوان لان جميع الوجوه والاسباب
في الكل اجتماع هذا مع الحرمة لان مرجعه الى ان المتصف بالوجوب انما هو الفعل من الجهة الخاصة
ومرجعه الى وجوب تلك الجهة ان قلت قضية اتصاف الطبيعة الكلية بالوجوب اتصاف افرادها
به لكان سريان الطبيعة في الافراد كما في قولك ان الخمر حلو فانه يستلزم كون كل فرد منه حلوا
فيعود المحذور لانا نقول سريان حكم الطبيعة الى الافراد كل منع والا لزم اتصاف الافراد
بالوجوب العيني كالطبيعة وهو باطل اجماعا الا ترى ان اتصاف الطبيعة بالوجوب لا يسري منها الى الحكم
الى الافراد ان قلت لا بد من كون الفرد ماذونا فيه شرعا حتى يكفي حصول الامتثال قلنا ان اريد الاذن
التكليفي فلا بل يكفي كون الفرد مسببا عنه مع كونه محققا للامتثال وان اريد الاذن الوضعي فلا ينافي
الحرمة لان مرجعه الى الاذن من جهة لا من كل جهة ان قلت لا بد من كون الفرد ماتيا به واحسن صحة كون

محمد للاستدلال فيلزم اجتماع الحسن والقبح قلت انما يلزم ذلك بناء على القول بتعلق الاحكام
من كون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد مضافا الى انه ان اريد اجتماع الحسن والقبح في الفرد الواحد
في جهة واحدة فمن الضروري انه لا يمكن اجتماع عنوانهما على الفرد الواحد الشخصي فيقال ان الكذب اذا نافع
حسن وقبيح وان اريد اجتماعهما في جهتين بان يقال انه حسن من جهة وقبيح من اخرى فمسلم لكن لا تناقض
بينهما لتغاير الاضافة بملاحظة الجهات والحيثيات ان قلت يصح فليكن الامر والنهي كذلك كما هو
قضية كونهما معلولين للاوصاف قلنا الفرق بينهما في كمال الوضوح فلا يقاس احدهما بالاخر
والاوصاف ليست علة تامة للاوامر والنواهي بل اقتضائها مشروط بشروط تاثيرها على تقدير الموانع
وبهذا يندفع ما يقال انه لو اريد لزوم اجتماع الحرمة مع الوجوب العينيين او التخييريين الشرعيين او العقليين
بمعنى ان العقل طابق الشرع فيما حكم به من وان اريد اجتماع الحرمة مع الوجوب التخييري العقلي
الذي هو مرجع جميع الاحكام الوضعية وما كان العقل قضيته هذا الفرد مع غيره من الافراد فمسلم لكن
بطلان التالي ممنوع لعدم التنافي اصلا وعبارة اخرى حمل الحرام على ارادة الاجتماع ثم قيل امر والنهي
من باب الحمل المتعارف والتناقض انما يلزم على تقدير كون كل واحد من قبيل الدليل هذا غاية ما يمكن
الجواب عن ذلك مع ذلك نظر وذلك لان نفي كونه واجبا بالخصوص لا يستلزم اشتراك الدليل
في دفع المحذور بل يكفي فيه التخيير العقلي بالمعنى المزبور وكونه مصداقا من مصاديق الواجب بناء
على كون الطبيعة في الخارج موجودة بعين وجود الفرد على التحقيق الذي يساعد عليه الوجدان لا كما
ذكره غيره والعدم من جهة الفرد مقدمة للطبيعة فان كان الاجتماع في دفع المحذور على ما عرفت سابقا
وليس مرجع هذا الى انكار الطبيعة الصحيحة كما هو ظاهر وان كان مراده انكار ذلك فلا مناص
من القول به بل هو من الدعوى مضافا الى النقض بسائر المتضادين كالسواد والبياض ونحوهما
فانه يلزم على القائل بجواز الاجتماع فقط الى ان غاية الامر كون الحرام مصداقا للواجب
لانه القول بكون الفرد الواحد مصداقا للسواد والبياض ونحوهما فاذا جاز القيام
الوجوب والحرمة في الفرد فاي فساد في الوجوب والحرمة ليس بانقص من تضاد السواد

والبياض

والبياض ونحوهما فاذا جاز قيام الوجوب والحرمة في الفرد الواحد من جهتين فليجز مثله
في السواد والبياض ايضا فان لازمه كون فرد واحد مصداقا لهما لا يعين السواد والبياض
والبياض والمراد من القول بعدم جواز التضاد بين امر كون الفرد الواحد مصداقا لهما لا عدم صدقهما
صدق مفهوم احدهما على الاخر اللهم الا ان يقال بالفرق بين مثل الوجوب والحرمة ومثل السواد
والبياض بكون مفهوم موضوع السواد والبياض اولا وبالذات هو الفرد والاطلاق الطبيعي فيتحقق
فلا يتحقق اجتماعهما في فرد واحد لكان تضادهما بخلاف الاحكام فانها للاطلاق الطبيعي فيمكن
القول بعدم السراية الى الافراد ولو بدل النقض بمثل السواد والبياض على مثل الحسن
والقبح يندفع عنه الايراد المزبور لكن يقال ان لازم القول بجواز اجتماع الامر والنهي في فرد
واحد شخصي من جهتين جواز اجتماع الحسن والقبح كذلك بين كون الشخص الواحد حسنا وقبيحا معا والتالي
باطل بالضرورة فالمقدم مثله لانه قد سلمت سابقا جواز اجتماعهما في الفرد الواحد لكونهما عارضين
الجهات لانا نقول لا ريب في امكان اتصاف الشيء بانه في جهة حسن وفي جهة قبيح وانما يكون
الفرد الشخصي متصفا بانه حسن وقبيح فلا يجوز قطعا لكان تضادهما وهذا هو اللازم للقائل
بجواز اجتماع الامر والنهي بناء على طبيعة الاحكام للصفات كما التقيد في تحقق الاماتية لها بين
بالصفات ولما لكان الجزء من الشريعة فلا يرد النقض عليهم اذ اللازم من القول باجتماع الامر
والنهي اجتماع الحسن والقبح كما هو ظاهر والى هذا يرد على التقرير المزبور نقض ما وقعت اجلة
ان كون الفرد مصداقا لحرام يكفي في اجتماع الضدين وليس مال الصداقة الا بجريان حكم الموضوع المتقدم
من دون اثر لسريان الحكم من الطبيعة الى الافراد كيف والتقييد موجودة في الخارج بين وجود الافراد
على التحقيق ان قلت لعدم السراية المزبورة القول بكون الافراد متصفة بالوجوب العيني مع انه
خلاف الضرورة قلت لا اتصاف الفرد بالوجوب العيني معنيان احدهما خلاف الضرورة
والاجماع وغير لازم من القول بالسراية وثانيهما ليس خلاف الضرورة والاجماع بل هو من
التحقيق اما الاول فهو ان يكون الافراد بعينها متصورة للامر عند ارادة الطلب وكما متعلقة

للاوامر عين فان الازم وجوبا اي دخل الافراد في مقام الامتثال وهو بعينه واما الثاني فهو ان
بين الثاني المتصور للامر انما هو الطبيعة وهي الواجب العيني لكن اذا وجدت في الخارج في ضمن فرد من
من الافراد تتصف الفرد بالوجوب بالعرض اي من جهة الانطباق الى الكونه متصورة
للامر بالاصالة وهذا المعنى لا ينافي على القول به وان كان الازم اتصاف الافراد الاخر بالوجوب
العيني ايضا على فرض وجود الطبيعة ضمنه في الخارج والى هذا يرجع الاعتراض ان اي والفرد في الخارج
عين اي الطبيعة التي هي الواجب العيني فيكون اي والفرد عين اي والواجب العيني لان الملك
لازم ما ذكرت من كون الطبيعة عين الافراد في الخارج كون كل فرد في الخارج عين الفرد الاخر فانه
اذا كان احد الافراد عين الطبيعة والاخر ايضا عين الطبيعة يلزم كون كل فرد عين الاخر قلت لا يلزم
ذلك فانه لا ريب في تباين الافراد العلم حقيقة صدق بعضها على بعض لا ريب في كون كل
واحد منطبقا على الطبيعة الواحدة وهي القدر المشترك فيها حيثية الخاص مع الطبيعة وتباين ما علم من
ملاحظة قضية الحكم والى هذا ظهر انه لا فرق في عدم جواز الاجتماع كون حكم الواجب والحرام
على مورد الاجتماع من باب حكم امرا او الحكم المتعارض او كون احدهما من قبيل الاول والاخر من قبيل
الثاني فان قلت فلم لم تحصل السراية الزيادة في القضايا الطبيعية مع وجود الحكم فيها الى افرادها كقولك
الانسان نوع والحيوان جنس مع ان الافراد لا تتصف بكونها نوعا او جنسا فعلى الاحكام الشرعية
ايضا من هذا القبيل قلت عدم كون الاحكام الشرعية من الوجوب والحرمة وغيرهما من قبيل
المحمولات الثانية ظاهر فانه من البديهيات كون الموضوع الاحكام لاحقة للطبائع
باعتبار وجودها الخارجية بخلاف مثل الانسان نوع والحيوان جنس فان النوعية والجنسية
ما يلحقان الانسان والحيوان باعتبار الوجود الذهني لا الخارجي ولازم كون الاحكام الشرعية
لاحقة لموضوعاتها بحسب وجودها الخارجي كونها جارية في الافراد ومن هنا توقف الجواب
عما يقال من الجواب عن النقض المتقدم من ان الاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة لا تتصف بها



من جهة كونها من عوارض الجهات الخارجية كالحسن والقبح فمن اتصاف الفرد بالوجوب والحرمة
ان فيه جهة وجود وجهة حسن وجهة قبح وان اعتبر في اتصاف الجهات بها الاختلاف
في الخارج لا في الذهن ولا الدعم منه ومن الخارج فان لازم تحقق الاحكام للطبائع بحسب
الخارج اتصاف الفرد الواحد بها معا وهو غير جائز كعدم جواز الاتصاف بالحسن
والقبح ايضا الثالث من وجوه المجوزين ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن
الكون في مكان خاص فخاطه فيه فلا ريب في انه عاص مطيعا وعاصيا باعتبار عنوانين هذا
مع الاجتماع وحكي عنه تارة بان النهي في المثال المذكور تحصيل الخياطة باي وجه اتفق
وفيه ان كون المراد من امر الخياطة التوصلي لا يجدي في جواز اجتماعه مع النهي اذ لا فرق في عدم
الجواز بين الواجبات التوصلية والتعبدية لوجود مناط الاستحالة فيهما نعم ان كان المراد
من جعل الامر الزيادة توصليا الاشارة الى منع حصول الدلالة على انه مجرد سقوط الحصول
الغرض كان متجها كما يجيء الاشارة اليه واخرى يمنع ان الكون المنهي عنه في المثال الزيادة
جزء من مفهوم الخياطة فمختلف المتعلق فيخرج عن محل النزاع فان النزاع هنا فيما اتحد متعلق
الامر والنهي في الخارج كما في الغصب مع الكون الصلوتي واما منع الجزئية بناء على تفسير الخياطة
بالاثر الحاصل من القائم بالثوب وهو الاتصال في المتصلات فظاهر لانه غير الكون في المكان
واما بناء على تفسيرها بالحركات كادخال الابرة واخراجها فلان الكون المنهي عنه ليس المراد به
التصرف حتى يجتمع مع الخياطة بل هو عبارة عن التحيز في المكان ولا ريب في خروجه عن مفهوم
الخياطة وتجرده عن دخلية في حصولها لا يوجب كونه داخلا في مفهومها كما ان نفس الموضوع ايضا
تاثيره في حصولها مع خروجه عن مفهومها قطعا وفيه ان هذه مناقشة في المثال يندفع بجعل المراد
من النهي عن الكون النهي عن التصرف مع تغيير الخياطة بالحركات الخاصة كما هو المتعلم لا بالاثر القائم
بالثوب المخيط او بتبديل المثال بامر المولى بالشيء خشن خشونة مع النهي عن الدخول في الحمام فا
تحقيق في الجواب ان يقال ان كان مراد المستدل اثبات اجتماع الامر والنهي العقليين في

في محل واحد فيرد عليه انه ممنوع ولا تقدير لابد من القول بخطاء الوف في ذلك لقيام الدليل على خلافه
وما ذكره الفاضل التقرير من انه بناء على القول بعدم وجود الكلي الطبيعي يمكن ان يقال بجواز الاجتماع
نظرا الى تعلق الاحكام به عرفا محل نظر ظاهر وان كان مراده ان الوف عاصيا ومطيعا من الجهتين
وان لم يكن الاشتغال بجهتيهما خلاف الدائر كاشف عن كون المقصود من الامر الاعم من الافراد
المحرمة والمحللة وان كان الطلب مختصا بالافراد المباحة لكن قصوره عن السراية الى الافراد المحرمة
لمادة اجتماع الامر والنهي من موارد انفكاك المقصود عن المطلوب ففيه ما مر من ان الافراد
المحرمة ليست بداخلة في المقصود ايضا ما دامت متصفة بالتحريم فلا نعم يمكن ان يكون الفرد
المحرم مستطاعا من الواجب لكن بالنسبة الى الواجبات التوصلية كغسل الثياب بالماء المغصوب
لا بالنسبة الى التعبديات فانه لا تصور الاسقاط فيها والا لخرج عن كونها تعبدية محضة الى
التوصلية فلكن هنا اشكال يرد على القائلين من جواز اجتماع الامر والنهي وهو انه اذا حكم بخروج
مادة الاجتماع عن تحت اطلاق الامر تقديما لدلالة النهي عليه فاي منع فلكم بالصحة مع انتفاء
النهي لعذر من الاعذار حيث انهم اتفقوا على صحة الصلوة في المكان المغصوب نسيانا للغصبية
او جهلا به او بحرمة الغصب مع فرض القصور او اضطرارا كالمحبوس في المكان المغصوب
فان لازم الحكم بتخصيص الامر بالافراد المحرمة الواقعة في المكان المغصوب الحكم بفساد ما مطلقا
لو قال الامر اكرم العلماء الا زيدا فلا حكم بعدم صحة اكرام زيد ووجوبه سواء فرض وقوعه عامدا او
جاهلا او غيرهما فالازم عليهم حيث حكموا بالصحة في الموارد المزبورة الحكم بجواز الاجتماع مطلقا
ان لزمهم الحكم باجتماع الحرمة الواقعية الغيرية الفعلية مع الوجوب الفعلي او القول بدخول الافراد
المحرمة في المقصود وان كان الطلب قاصرا عن شمولها ولزمه الحكم بالسقوط حتى في صورة العمد
لحصول المقصود الذي عليه المدار وان لم يحصل المطلوب لفقد الطلب وقصوره فالحكم بالفساد
وعدم الاسقاط في حال العمد والصحة من دون التحريم في صور الاعذار مما لا يستقيم والجواب



والجواب عنه يحتاج الى التفصيل وهو ان يقال ان الحكم بعدم كون فرد ما من الافراد مسقطا للواجب
يتصور على وجهين احدهما ان لا توجد فيه المصلحة المقتضية للامر كما في غيره من الافراد
فيختص الامر على غير الفرد المزبور فلا يكون الفرد المزبور من افراد المامور به فلا يوجب اجزاءه
امتثالا ولا اسقاطا لا في حال العمد ولا في حال الجهل والنسيان وغيرهما من الاعذار
الثاني ان توجد المصلحة المقتضية للوجوب في فرد خاص مع فرد المانع عن الطلب سواء
مزاحمة طلب آخر معه كان يتصور الامر افراد الصلوة ويرى ان في كل فرد منها حتى الواقع
في المكان المغصوب مصلحة كالمصلحة الموجودة في الافراد المباحة ويرى ايضا عدم وجود مانع
من الموانع عن حصول الطلب وتنجزه الا كون التحريم الحاصل من الغصب في حقه من الافراد
مانعا عن تمكن المكلف من ايجاد الفعل على وجه الاطاعة والامتثال فالازم في مثله الحكم بالصحة
والوجوب عند انتفاء وصف الحرمة عن الفعل باحد من الاعذار المتقدمة بل لازمه صحة صلوة
العصي ايضا في المكان المغصوب اذ لا حرمة في حقه الآن يدعى استفاده حاله مع المكلفين في
ذلك من الادلة فخروج الصلوة الواقعة في المكان المغصوب في مفروض المقام ليس مستندا
الى التخصيص في اطلاق ادلة الصلوة بل مستند الى مزاحمة النهي الفعلي المسبب من الغصب فالخارج عن
تحت اطلاق ادلة مطلوبية الصلوة هو الصلوة في المكان العصي اذا اشتملت على صفة التحريم فلا دخول
عقلا فهو مستند الى المزاحمة لا انه توفيق جاء من جهة الامر فيظهر ما ذكرنا في باب تزاحم الحقوق
كما في مسئلة الغريقين وغيرها من ان خروج احدهما عن تحت ادلة لزوم انقاذ الغريق ليس مستندا
الى التخصيص في الادلة من جانب الامر على نحو التوقيف ولا الى عدم القدرة من المكلف على ايجاد
احدهما في حد ذاته بل التخصيص فهو عقلي مستند الى المزاحمة فرع مع الاخر اذا لوحظ كونه مامورا
بالخروج وتوضيح ذلك ان كل فرد من الغريقين وان كان مقدورا للمكلف في حد ذاته وذا مصلحة
موجبة لوجوب الانقاذ الا ان كل واحد منهما اذا فرض كونه متصفا بانه امر الله المقدس بالايجاد فيلزم

يكون غير مقدور له لايجاد المكلف ونحو ذلك ومسلم نسبة بباب التزاحم الا ان المزاحمة قد تكون
من الطرفين كمسئلة الغريقين والقدر هو الاخذ بالاهم ان كان والا فلا يعمل فيه المرجحات
المقررة في باب التعارض والترجيح بل يحكم بالتخيير وقد يختص باحد الطرفين كما في فيما نحن فيه
فانه اذا اتصف الفرد الواقع في المكان المغصوب بالحرمة الفعلية يزاحم الامر من جهة كونه سببا
لعدم قدرة المكلف على الاطاعة بايجاد الفرد المزبور وان اتصف بالصلوح كسائر الافراد وقدر
المكلف على ايجاده في حد ذاته ان قلت اذا فرض وجود مصلحة الامر في الفرد المزبور فعلا فلا بد
من الحكم بكونه واجبا فيحصل التعارض بينه وبين المفسدة المقتضية للنهي فكيف يترجح جانب النهي
بحيث يصير فعليا دون الامر قلت قد عرفت سابقا ان المصالح والمفاسد انما هي مقتضيات للاحكام
لا انها علل تامة لها فيمكن ان يترجح النهي من جهة وجود مقتضيه وعدم وجود المانع عنه كما في الغصب ونحوه
مما استقل العقل بحرمته فيكون مانعا عن تنجز الامر وفعليته فيحصل الى هنا ان الفساد قد يستند الى فعلية
النهي كما في المفروض المسئول ولازمه الحكم بانتفائه عند انتفاء النهي كما انه قد يستند الى النهي لا الفساد
وكالنهي عن الشيء الخ كما مر مرارا نظرا الى عدم مطلوبيته في نظر الامر وقد يستند الى ثالث وهو
المصلحة الكامنة الداعية لذلك واللازم في الصورتين الحكم بالفساد ومطلقا ان قلت ارتفاع النهي الفعلي
بالنسبة الى الصلوة في المكان المغصوب جهلا او نسيانا لا يجدي في الحكم بالصحة لوجود مانع اخر بناء
على مذهب الامامية من تبعية الاحكام للصفات فالصلوة والمزارة وان لم يكن عنهما فعلا الا انهما ذات
مفسدة مانعة عن تنجز مصلحة الوجوب قلت لا اشكال على بقاء المفسدة في الاحوال المزبورة فالمرتفع
بارتفاع النهي كالاضطرار والجهل والنسيان ان قلت يلزم بناء عليه التصويب وهو باطل
في مذهب الامامية بيان الملازمة ان ارتفاع القبح بواسطة الجهل مثلا فرع توقف الحرمة
على العلم وارتفاعها عند ارتفاعه وليس من التصويب الا هذا قلت اولا التصويب الذي اجمع



الامامية على بطلانه انما هو التصويب بالنسبة الى الاحكام الكلية لا في الموضوعات الخارجية
على لازم كلام من قال بكون الالفاظ موضوعة للصحيحة لا للمفسدة لا النفس الامرية او الاعم
الى هذا ذلك وثانيا انه لا يلزم ذلك بالنسبة الى الاضطرار الذي هو احد افراد الاعذار
وانما يلزم بالنسبة الى الجهل والنسيان وثالثا سلمنا بقاء المفسدة الواقعية حتى مع الجهل
والنسيان او الاضطرار لكن لا تصلح المفسدة بمجردها عن كون الشيء مامورا به اذا
اذ المفروض ان المفسدة في موارد الاعذار لا يترتب عليها شيء من النهي الفعلي وكذا بل
هي لازم الحصول في موارد الاضطرار ونحوه فلا معنى لتفريع الصحة على هذا النحو
لو قيل بان النهي الشاني يكفي مانعا وكذا المفروضة كذلك بعد ارتفاع النهي الفعلي
وبالجملة لا اشكال في الصحة بعد ارتفاع النهي عن مورد الاضطرار بجهل او نسيان او اضطرار
انما الاشكال في مثل من توسط ارضا مغصوبة ونحوه مما يكون الفعل منهيا عنه
بالنهي السابق لكن يرتفع النهي قبل دخول زمان المنهي عنه بسوء اختياره المكلف فان
الخروج منهي عنه بالنهي السابق لان قضية العقل وعدم النقل حرمة الغصب بجميع افراده
وخصوصياته فقبل الدخول في المكان المغصوب يحرم التصرف فيه عقلا ونقلا ودخوله
وخروجا الا انه بعد حصول الدخول يرتفع النهي بالنسبة الى الخروج بناء على ما هو التحقيق
بل قد اتفق العقلاء على تخطئة من ذهب الى كون الخروج مامورا به وسيجيء منه كما عن
تقريره في التحرير فهذا الخروج الخاص منهي عنه بالنهي السابق وان كان يرتفع النهي
بعد التوسط لكن على الوجه المعتبر من مراعاة اقرب الطرق والسرعة ونحوهما فلا اشكال
يقع في ان هذا الفعل بعد ما ارتفع عنه النهي هل يصح كونه مامورا به ام لا فمنع الاول
يصح ان يقال حال الخروج اذا لم يستلزم محذورا من اللبث في المكان او طول زمان

الغصب كان يومي الى الركوع والسجود ويغني حال القراءة مثلا وعلى الثاني لا يصح وقد حصل فيه
صاحب الفصول وجهين واختار الاول وهو صحة الصلوة حال الخروج لوجود المقتضي وارتفاع
المانع اما وجود المقتضي فظ بعد ملاحظة اطلاقات الادلة وعمومات اما عدم المانع فلانه ليس
الا كون الفعل الخاص منهيا عنه وهو لا يجتمع مع كونه مامورا به لكن يرد انه لما كان زمن النهي مغايرا
لزمن الامر فلا يحصل امتناع حتى يلزم المحذور وتوضيح المال ان نهي المكلف عن جميع اجزاء
الغصب وان كان فعليا حال التكلم الا انه مشروط ببقائه وبعد الدخول لا ريب في
في ارتفاعه مقدارا يتوقف التحقق عليه وحقيقة ذلك ان الامر يكون بعض اجزاء تركه
مطلوبا فيصح ان يتصف بالوجوب فيكون الخروج بالقياس الى ما قبل الدخول وما بعده حكمان
متضادان احدهما مطلق والاخر مشروط ويتحقق حكمهما من استحقاق الثواب والعقاب
باعتبار الحالين ووجه الاحتمال الاخر وهو عدم امكان اتصاف المنهي عنه بالنهي السابق
كالخروج في المثال المزبور بكونه مامورا به ان فرض كون الفعل الخاص منهيا عنه ولو بالنهي
السابق ينافي كونه مامورا به وانقطاع الامر بسبب عدم قابلية المحل لا يجدي في امكان
كون الفعل منهيا عنه مامورا به ويتفرع على الوجهين الحكم بفساد الفعل اذا فرض كون
الشخص منهيا عن الارتماس في البئر مثلا فارتمس فيه بنية الغسل فانه بمجرد السقوط ينقطع
النهي عنه لارتفاع التمكن فهو في الطريق ليس منهي عنه كما لو القى الشخص نفسه من شاهق ونحوه
فالارتماس المزبور منهي عنه بالنهي السابق فعلى الوجه الاول يحكم بالصحة وعلى الثاني
يحكم بالفساد والذي يظهر من المشهور في مسئلة الخروج من المكان المغصوب هو التمسك فيه الحكم
بالصحة فانهم حكموا بكون الخروج مامورا به وانه لو صح عين الخروج على الوجه المتقدم يحكم بالصحة ولكن في مسئلة



الجاهل بالحكم الموصوف بالغصب المقصر في جهله يظهر منهم خلافه والحكم بعدم الصحة مع انه من افراد ما نحن فيه
ونظير مسئلة الخروج عن الدار المغصوبة في كون الفعل اي الغصب منهيا عنه بالنهي السابق فانه
اذا التفت المكلف الى الشريعة وعلم ان فيها احكاما ولو على وجه الاجمال يتوجه اليه
التكليف وليس شرط توجه التكليف ازيد من العلم الاجمالي المزبور والا لزم عدم تكليف
الكفار بالفروع مع انه خلاف اجماع الفرقة المحقة لكن عند الفعل كثيرا يحصل الغفلة
عن الفعل بالمرة او لا يتمكن من التعلم لعدم وجود المعلم ونحوه فينقطع النهي لعدم القدرة
ولو كان مسببا عن سوء اختياره لكن مع ذلك حكموا بانه لو صلى في المكان المزبور والحال كذلك
يحكم ببطلان الصلوة فربما يترائى التنافي بين فتويهم في المقامين فانه لو كان مدار الحكم
بالفساد على وجود النهي حال ولو في الزمن السابق لا بد من الحكم بالفساد في المقامين
وان كان المدار في الحكم به على وجود النهي وعدم انقطاعه الى زمان حصول زمان المنهي
عنه لا بد من الحكم بالصحة فيهما لعدم الفرق بينهما ويمكن دفع التنافي بوجهين الاول
ان المدار عندهم في الحكم بالفساد على ملاحظة بقاء النهي الى زمان حصول المنهي عنه فلا يكفي
وجود النهي السابق المنقطع عند زمان المنهي عنه في الحكم بالفساد ولذا حكموا بالصحة اذا
صلى خارجا عن الدار المغصوبة وحكمهم بفساد الصلوة في المكان المغصوب من ابي الى
بحكمه المقصر انما هو لحكمهم ببقاء النهي فيه الى زمن حصول الفعل نظرا الى ان الامتناع بالاختيار
لا ينافي الاختيار خطابا وعقابا لكن يشكل ان الظ عدم التزامهم بصحة الخطاب بعد ارتفاع
القدرة والامكان وسبق الاختيار كيف والريب في عدم صحة عقاب وهو فانهم
انما يصح كون الامتناع بالاختيار الخطاب على الفعل مع ارتفاع القدرة لا الخطاب

مع انه لو تم ذلك لزم عدم صحة التفصيل بين المسئلتين ايضا فان لازم بقاء النهي عن الخروج
ايضا فلا يتم الحكم بصحة الصلوة الواقعة عند الخروج بل ولا كون نفس الخروج مامورا به
الثاني ان يقال ان الدار عند هم على وجود النهي في الجملة ولو في الزمن السابق ولذا حكموا
في مسئلة الجاهل بالغصب اذا كان متمكنا من اتيان الصلوة والحكم بالصحة في مسئلة الخروج عن الدار
المغصوبة بنهي على ان النهي عن الغصب من قبيل التعدد المطلوبي يعني كون كل غصب
منهيا عنه نهي خاص وان النهي عن كل غصب مقارن معه لا متقدم عليه فكل تقدم يفرض في
المكان المغصوب هو منهي عنه بنهي مقارن معه ولازمه عدم وجود النهي عن الخروج سابقا
ولا مقارنا اما الثاني فلمكان عدم التمكن من ترك الغصب واما الاول فلان المفروض
عدم تقدم النهي عن الغصب لعدم وجود دليل عليه لكل من النقل والنقل وفيه ايضا بالاخص فان
التمكن من ادلة الغصب توجه النهي اليه لكل الافراد دفعة واحدة عند حصول التمكن منه فالمكلف
قبل حصول التوسط في المكان المغصوب منهي عن جميع افراده ولازمه الحكم بعدم امكان
كونه مامورا به والتحقيق ان يقال بكفاية النهي مطلقا في الحكم بالفساد ولو بوجه منها قضاء الوجدان
بعدم الفرق بين تقدم النهي وتقارنه بعد فرض كون نفس الخاص الخارجي واقعا بصفة
كونه منهيا عنه ومبغوضا ومنها انه لو صح لزم امتناع المتضادين وتغاير زمان التعلق للحكمين
في تصحيح ذلك لان غاية ذلك تغاير زمن صدور الامر والنهي واما اتصاف الفعل
بصفة كونه مامورا به ومنهيا عنه فهو في زمان واحد ولذا حكموا بمنزلة النسخ قبل حضور وقت
العمل بمتعلقه لان لازم احد الامرين اما البداء او كون الشيء الواحد مامورا به ومنهيا عنه وكلاهما
باطل مع انه لم يورد عليه احد بان زمان الامر مغاير لزمان النهي بالتقدم والتأخر
ومنها انه لولا ذلك لزم عدم اقتضاء النهي الفساد وسالانه لا ريب في انقطاع النهي واما
وعدم بقائه الى زمان حصول المنهي عنه كما في الامر ايضا حسب ما قرر في محله ومنها انه لو اشترط

في اقتضاء الفساد بقاء نفس النهي فهو مستحيل لانه لا ريب في ان النهي والامر يتعلقان بالخروج
وانما يبقى منهما اثر وحالة في نفس المكلف مقتضية لصحة اصدار النهي كل ما اراد فالمؤثر
فالمؤثر في ترتب الآثار من الفساد ونحوه انما هو تلك الحالة لا نفس حقيقة النهي لعدم
كونها من الامور القارة فاذا كان المؤثر غير حقيقة النهي بل الاثر الحاصل منه
فنقول من الآثار المؤثرة في الفساد بالوجدان كون الشيء منهيا عنه ولو لم يتعلق
نهي بالفعل فظهر ان حكمهم بالفساد في مسئلة الجاهل بحكم الغصب مطابق على القاعدة
من اقتضاء النهي الفساد وبناء على تكليف الجاهل بالاحكام الفرعية كما هو المشهور نعم بناء
على مذهب المدرسي وتلميذه صاحب ترك من ان الجاهل لا يتبع تكليفه بالاحكام
الفرعية وانما هو مكلف بالخصوص تجب الحكم بالصحة في مفروض المسئلة لعدم حرمة الغصب
في حقه اصلا وانما هو مكلف بالخصوص ثم بناء على اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده يتجه
الحكم بالفساد عليه ايضا لقاعدة الضد واما الحكم بالصحة في مسئلة الخروج فيمكن ان يكون
مبنيا على قاعدة اخرى وهو انه اذا اضطر المكلف الى الحرام ولو بسوء اختياره كما في
بعد التوسط وكالارتماس في الماء المتقدم بعد القاء نفسه من المكان العالي فذهب
بالنسبة الى الافراد وقد لا يبقى فيه الثاني يحكم بفساد الفرد الواقع وعدم صحته كونه
لما تقدم وهي الاول كالولد والامر بين الارتماس في هذه الارادة او الرواية الاخرى
يمكن الامر به بعض افراده كان يقول الامر بعد القاء المكلف نفسه من العالي اخرج
الفرد الغلاني لكون الاخر موجب للمضرة زائدة كالوقوع على مرمى لو انك بعض
اعضاء الشخص ونحوه وبالجملة بعد حصول الاضطرار ودوران الامر بين القبيح والاقبح
يتبع تخصيص النهي بالقبيح والامر بالقبيح والمانع فيه لا عقلا ولا شرعا ولا عرفا
ولعل الشبهة فيه ان النهي عن الطبيعة كالزنا والغصب لا يسري الى جميع الافراد التي لا يمكن
المكلف من ايجادها فقط بل انما يسري الى الافراد بقدر تمكن المكلف من الايجاد

فان تمكن من ايجاد الفرد المعين دون غيره يختص النهي به كان الغرض عدم تمكنه من الزنا
بالمرئة الخاصة او غصب المكان الخاص فان النهي يختص به وان تمكن من ايجاد الفرد الغير
المعين يختص النهي به فيكون من باب الحرام التخييري ففي مسئلة النهي عن الزنا لما لم يمكن الشخص
متمكنا من ايجاد افراد من الزنا فان واحد يختص النهي بايتان فرد واحد فيصح الامر بالافراد
الاخر عند الدوران وكذا الحال في الغصب ففي مسئلة الخروج عن المكان المغصوب وان
كان الخروج منهيا عنه فان النهي عن الغصب في اول الامر كان متوجها الى الدخول والخروج
والملك الدائمة بعد الدخول يحصل الاضطرار بالنسبة الى اصل الغصب ولكن الاختيار
بعد باق بالنسبة الى فردي الخروج والمكث ولما كان الخروج اقل قبحا كما هو المفروض
فيختص النهي بالفرد الاخر فيصح الامر به ويترتب عليه صحته الا ان ما سبق في المثال المتقدم
لو اختار الفرد الذي هو اقل ضررا بالنسبة الى نفسه وغيره لكن لا يخفى عدم تمامية القاعدة
المزبورة فرورة عدم صحة الامر بالقبيح ولو مع دوران الامر بينه وبين الاقبح فان كل
فرد يوجد من الحرام في الخارج فهو عين الحرام فقد وجد في الخارج وما يرى في العرف
من صحة الامر به بعد الدوران المزبور فانما هو امر ارشادي يرجعه الى النهي عن ايجاد الفرد
الاقبح لبقاء الاختيار بالنسبة اليه لا الامر بايجاد القبيح الا ان يقال ان النهي عن شيء يستلزم
الامر باحد افراده الوجودية كما ذهب اليه الكعبي لكنه فاسد واما ما ذكر من الشرط فقد اورد
انه فانه لو تم لزم الحكم بجواز الامر ببعض الافراد لما اختص بصورة دوران الامر بين
القبيح والاقبح بل التعيين القسمة مع التساوي ايضا بل لازمه صحة اجتماع الامر والنهي قبل
حصول الاضطرار الى المحرم وبعده لان يرجع النهي الى التخييري دون التعيين مع الامر
التخييري على ما تقدم في صدر المسئلة فالتحقيق القول بان الوجه في صحة كون الخروج
مامورا به عدم تعلق النهي به من اول الامر لما تقدم من ان النهي عن كل فرد في الغصب
لا بد ان يكون مقارنا معه لا متقدما عليه ومنه لا يمكن الغرض عدم التمكن لما عرفت



ثانيا بل لان جعل الخروج منهيا عنه قبل الدخول كالدخول غير صحيح عقلا لان الخروج ليس
من الافراد التي تكون في عرض الدخول بل هو متوقف عليه فلا يتصور له موضوع الا بعد
فرض الدخول ثم اذا فرض الدخول وعدم تمكن المكلف الا من ارتكاب الغصب في الجملة
وتوقف التخلص على الخروج لا يصح الامر بطلب تركه ثم يصح النهي عنه مع قطع النظر عن العنوان
المزبور فان ذات الخروج ايضا لا يرتب في كونه تصرفا في مال الغير بل ربما يوجب الخروج
مفسدة عظيمة ايضا وعلى الوجوه عن المكان المغصوب لا بعنوان التخلص بل بعنوان اخر
لا يحكم بكونه من المامور به بل هو منهي عنه وان حصل به التخلص في الخارج وبالجملة ان اراد
القائل بان الخروج منهي عنه بالنهي السابق ان ذات الحركات والسكنات محرمة مع
قطع النظر عن كونها معنونة بعنوان التخلص عن الغصب فهو مسلم لكنه لا يجدي فان الكلام
في الخروج بعنوان التخلص وان اراد عنوان التخلص عن الغصب فلا ريب في عدم صحة
النهي عنه اصلا ان قلت اذا فرض استلزام الخروج لتلف اموال المالك ونحوه
من المفاسد كيف يحكم بكونه مامورا به قلت اذا فرض كون الخروج اصلح من البقاء
لا مانع من ذلك ان قلت كيف يجتمع القبح مع كون الشيء مامورا به قلت اولا لا نسلم
بالنقض بصورة الجهل والنسيان وثانيا بالحل فان القبح الحاصل من باب الاضطرار
يمكن جمعه مع النهي وان كان حصول الاضطرار مسببا عن سوء الاختيار كما عرفت الكلام
فيه سابقا لما الجواب الكلام الى هنا فلا باس بتفصيل الكلام في مسئلة من توسط
ارضا مغصوبة فنقول اذا توسط شخص ارضا مغصوبة فهل الخروج منهي عنه من جهة
كونه تصرفا في مال الغير وما مورا به من جهة كونه تخلصا عن الغصب كما اختاره الفاضل
النراقي في القوانين ونسبه الى بعض اهل المتاخرين والظاهر الفقهاء او انه منهي
عنه قبل الدخول وبعد الدخول فما مورا به ذهب اليه صاحب الفصول وجعل كلام الفخر
الرازي راجعا اليه والفرق بين هذا وسابقه ظاهر فانه لا اجتماع في الامر والنهي من ان

واحد بخلاف السابق فناط التجويز على هذا على تغاير زمن الامر والنهي وان فرض
واحدا شخصيا بخلاف الثاني فان مدار تجويزه على ملاحظة تعدد الجهات لا انه امور به
فقط كما هو المختار بل هو الذي يليق ان ينسب الى الفقهاء ولذا قال العلامة في نهاية
قد يلتبس بها الفقهاء كلام على تخطئة ابي هاشم في قوله بان الخروج تصرف في المغصوب
فيكون معصية فلا تصح الصلوة وهو خارج سواء تضيق الوقت ام لا وفي الحكاية
ان هذا القول عندنا باطل ونسبته الى ظاهر الفقهاء فتوهم لوجوب الحج على المستطيع
الذي اخر حجه حتى فاتت استطاعته فانه لا يصح الا على القول بجواز التكليف بالمحال
اذا كان مسببا عن سوء اختيار المكلف وفيه ان فتوهم بذلك انما هو اذا فاتت
الاستطاعة الشرعية مع بقاء الاستطاعة الفعلية ومثله ليس تكليفا بالمحال حتى يستشهد
للمقام وانه نهي عنه فقط كما نسب الى بعض وجوه واقوال واستدل للاول بانهما
دليلان يجب اعمالهما والموجب للجمع والتقييد اذ الموجب انما هو العرف كما
في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه وسيأتي اذ العقل لا يحكم دخل وارد بغير
فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب تكليف بالمحال فهو امر بالخروج لا غير ولا
فيتاخر فيه فانه وان كان يلزم تكليف بالمحال ايضا ولكن خلاف الدليل على استحالته
اذا كان الموجب سوء اختيار المكلف وحاصله ان المقتضي للاجتماع موجود
والمانع منه اما لزوم اجتماع المثلين او التكليف بالمحال وكلاهما لا يصلحان
مانعا اما اجتماع المثلين اما الاول فلما قرر سابقا من انه لا تضاد بينهما بعد تعدد
الجهات واما الثاني فلانه لا مانع من التكليف بالمحال اذا كان مسببا عن سوء اختيار
المكلف وقد يورد عليه بمنع وجود المقتضي للاجتماع فان الخروج رخص في الغصب بمقتضى
العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين كما فيما نحن فيه ما اشار اليه الفاضل القمي
من ان الخروج ليس مورد الامر من حيث انه خروج بل لانه تخلص عن الغصب كما ان الكون في الدار

ليس حراما

ليس حراما الا من جهة انه غصب والنسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه وانما يلزم
ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب وتعدد جهة الامر
انما هو من الخروج وان انحصر افراده في الخروج بحسب العادة فان الظاهر ان العام الذي افراده
الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه عاما
في باب التعارض فلو فرض ورود امر بالخروج ايضا بالخصوص فلا شك انه من جهة انه الفرد الغالب
الوجود لا يمكن التخلص بوجه آخر الا بان يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختياره او غير ذلك
فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف على تصريح بها في كلامهم وادور وعليه صاحب الاشارات
بان معاملة العموم في باب التعارض مع ما كان افراده منحصرة في الفرد تماما لا وجه
له فان العام اذا كان منحصر الافراده في الواقع في الفرد فالمراد منه ومتعلق الخطاب فيه
انما هو ذلك الفرد ومثله الحصر في الفرد بحسب العادة فان العادة مخصصة كما يأتي فلا يراد
منه الا الفرد المعادي فلا وجه لمعاملة العموم معه في التعارض على ان معاملة العموم للوازمه
وعلة تقبل التخصيص فبانسلاخه عنه كما فيما يرتفع فائدة التخصيص فيرتفع فائدة العموم في
التعارض على ان معاملة العموم بل في العرف ليس مثله عاما لعدم الاستغراق فيه عرفا بالفعل
وعليه المدار وثانيا بان فرض الانحصار العادي يرتفع في نفس الامكان التخلص بغير الخروج
الا ان يكون ذلك الفرد الضعادي وهو خلاف الفرض مع ان الظاهر انه بالاختيار لا بالاضطرار
والثاني خارج عن الدائرة قطعا والاول لا يختلف النسبة بالتدبير على يكون من الافراد العادية
وثالثا بان التصحيح من القوم في الفائدة المذكورة موجود الا انه يؤدي الى خلاف ما ذكره وفيه
ما لا يخفى من الخلط فانه قد تقدم سابقا ان مسئلة جواز اجتماع الامر والنهي من صغرى
التعارض بمعنى انه هل بين الامر والنهي عند اختلاف المتعلق من وجه تعارض وتنافي
حتى يرجع فيه الى القواعد المقررة في الترجيح والتعادل او لا تنافي بينهما بل يجب الجمع
بينهما والقول بان الفرد الواحد واجب من جهة حرام من اخرى كلام الفاضل القمي
لكان تجويزه الاجتماع راجع الى انه لا تنافي بين الامر والنهي لعدم كون متعلقهما متغايرين

بالعموم من وجه والاريب ان الدار في ملاحظة النسبة على ملاحظة المفاهيم اي العناوين
النسبية او التعليلية داخلة في انحصار الفرد المقدور من متعلق الامر في المحرم بحسب الاتفاق
الخارجي فلا يوجب تبدل النسبة وحصول النسبة في وهو ظاهر وبعبارة اخرى للاريب في
انه يكفي بناء على مذهب المجوز تغاير المامور به والمنهي عنه بحسب ملاحظة العناوين الاصلية
وكون النسبة بينهما عموما من وجه كذلك ولو كان الفرد المقدور المامور به
مع النهي العموم المطلق وما ذكره من الايرادات الثلثة حتى لو كان مقصود الفاضل القمي ره
انه لا يكون الانحصار مرجحا لجانب الامر وموجبا لتقديمه على النهي مع فرض تسليم التعارض لان
القول بعدم جواز الاجتماع او لكون المسئلة خارجة عن مسئلة الاجتماع كما في مثل يجب اكل
الرمان ويجب اكل الحامض فان مثله مما يتعارض فيه الامر والنهي باتفاق القائلين بجواز الاجتماع
وعدم ما تقدم من خروجه عن محل النزاع ولا خلاف في مثله في وجوب تقديم الامر باكل
الحامض على تقدير انحصار افراده الحامض في الرمان كيف ولو لم يكن بالتقديم لزم القاء الامر
بالمرة وهذا الذي صرح القوم به في الفائدة المذكورة وقد عرفت انه لا يؤذن بخلافه
اصلا بل لا يرتبط بكلامه قطعا بل ذكره ان العاصي من وجه اذا كان احدهما اقل افرادا
بحيث يلزم من تخصيصه بالاخر عند التعارض تخصيص الاكثر دون الاخر يحكم بترجيح تخصيص ما لا
يلزم معه ذلك فضلا عن انحصار افراد احدهما في الاخر وبالجملة كلام الفاضل القمي ره
مما لا غبار عليه بناء على ما اختاره من جواز الاجتماع عند تعدد الجهات اذ لا ريب في وجود
الجهتين في مسئلة الخروج عن الدار المغصوبة نعم انما عرض هنا لزوم التكليف بما لا يطاق وهو
ايضا لا يضر بناء على ما اختاره من ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطابا ولا عقابا
فالتحقيق في الايراد على كلامه ره تسليم وجود المقتضي وهما الدليلان ومنع عدم وجود المانع
لما عرفت من ان تعدد الجهات لا يجدي بل ضرر ما لان احدهما اجتماع الضدين حيث
عرفت ان جهتيهما في مفهوم واحد بل الدخول منه في الاجتماع في مصداق واحد الثاني
لزوم التكليف بالا يطاق فانه باطل عند التحقيق سواء نشأ من سوء اختيار المكلف

اولا ضرورة

اولا ضرورة فيجب على عدم تعلق التكليف مع فرض علم الامر بعدم تمكن المامور منه بما تعلق
التكليف الصوري لبعض الاغراض والظاهر ان هذا اي عدم الفرق في نفي جواز التكليف بالا يطاق
بين كون عدم القدرة ناشيا من سوء الاختيار وعدمه مذهب المشهور وان ذهب بعض
واحد من المتاخرين الى خلافه واما ما اشتهر بينهم من ان الامتناع بالاختيار لا ينافي
الاختيار فلا ينافي ذلك اذ ليس المراد منه انه لا ينافي بقاء الفاعل مختارا بحيث يكون
توجه التكليف اليه كيف وهو خلاف الضرورة فان من القى نفسه من شاهق لا يبقى مختارا
في الطريق على وجه يصح امره بعدم السقوط بل المراد ان امتناع الفعل كالحج في ايام
الحجة مثلا اذا كان ناشيا من سوء الاختيار فهو لا ينافي كون الفعل اختياريا يصح
العقاب عليه ولذا ذكروا ان الامتناع بالاختيار يحقق كون الفعل اختياريا ويظهر لك
قولهم ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار فان المراد منه ايضا حصول الوجوب
اذا حصل بالاختيار السابق فلا يخرج به الفعل عن كونه واقعا بصفة كونه مستندا الى الاختيار
لان الفاعل بعد اختياره السبب الموجب لبقاء على اختياره بحيث يصح تكليفه بعدم
هذا تمام الكلام في استدلال الوجه الاول واما استدلال الوجه الثاني وهو كون
الخروج منهيا عنه بالنهي السابق وما مورا به بالامر اللاحق فهو انه لا ريب في كون الشخص
منهيا عنه قبل حصول التوسط في الدار المغصوبة بعموم ادلة النهي عن الغصب من العقل
والنقل فانه قبل التوسط قادر على ترك كل افراده من الدخول والخروج والمكث في
في المكان المغصوب فالمقتضي للنهي موجود والمانع عنه مفقود ثم اذا حصل التوسط فلا ريب
في انه لا يصح تكليفه بترك الغصب مع بقاء الخروج ضرورة ارتفاع القدرة بهذا المقدار
فلا بد من ارتفاع النهي نظرا الى ما عرفت من ان التحقيق ان الامتناع بالاختيار خطابا وان
كان لا ينافي فيه عقابا فاذا ارتفع النهي بسبب المانع وهو عدم القدرة فنقول لا ريب
في دلالة الامر بالغصب بالملازمة العقلية على وجوب الخروج فانه كما تخلص من الغصب
فقضية الامر موجود والمانع مفقود لان المانع اما البقاء اللازم لملازمة الغصب فقد عرفت انه

لا ينافي الامر كما في حال النسيان والاضطرار وغير ذلك واما كونه منهيا عنه بالنهي السابق
فليس بالمعارض لانه انما يكون مانعا اذا لزم منه اجتماع المتضادين وليس بلازم فان الفرض
عدم الاجتماع بل انما يحقق الامر بعد انقطاع زمان النهي بسبب انتفاء القدرة والجواب عنه
اولا انا لا نسلم كون الشيء الواحد المتعلق بامر به ومنهي عنه ولو كان زمن الامر مغايرا
لزمن النهي ومتاخرا عنه كانهما عليه في مسئلة عدم جواز النسخ قبل حضور زمان العمل
وثانيا ان الدليل على النهي عن الخروج والامر به ليس الا قول الاخفش وهو ان دل
على كون الخروج مامورا به ومنهيا عنه في اول الامر ولا يتعلق الترتيب في الدلالة على الامر
والنهي على الوجه الذي ذكر مع وحدة الدليل ان قلت وان كان الدليل هو الاخفش
لكن الترتيب بين الامر والنهي على الوجه المزبور يستفاد من الترتيب بين موضوع الدخول
والخروج فانه قبل الدخول لا معنى للامر بالخروج لعدم الحاجة اليه بل لا موضوع له في الخارج
حتى يقع مامورا به بل انما المنهي عنه وانما يحصل شرط صحة الامر بعد حصول التوسط قلت
ترتيب افراد الغصب في الخارج لا يوجب ما ذكر بل الخروج من الغصب كل ما تصور
الحاجة اليه في الخارج لا بد من ان يقع بصفة كونه مامورا به فلا يقع النهي عنه اصلا ولو كان
الامر بشيء مشروطا بحضور زمان موضوعه في الخارج لزم عدم صحة النهي عنه ايضا لعدم الفرق
بينهما وكما حصل ان الترتيب بحسب الوجود الخارجي يعني عدم تعلق موضوع الخروج الا بعد حصول
التوسط لا يوجب المصير الى المذهب المزبور فانه لا يخلو الحال اما ان يكتفي في صحة الامر بحضور
الشيء في الذهن او يقال بالشرط او الصحة بحضور زمان الابتلاء به وعلى كلا التقديرين لا يتصور
الفرق بين الامر والنهي ان قلت لا ريب في كون الغصب بجميع افراده منهيا عنه قبل
حصول التوسط لعموم الادلة من العقل والنقل فيشمل الخروج ايضا واما الامر بالخروج قبله
فيتصور له معنيان احدهما الوجوب المشروط بمعنى انه لو حصل الاحتياج الى الخروج لوجب
فلا مضايقة من التزامه ولا مانع من اجتماعه مع النهي المطلق لان حال الواجب المشروط الا انه لا امر

الا بعد حصول الشرط وثانيهما الوجوب المطلق على معنى ان الخروج مامور به فعلا بمعنى انه يجب تحصيله
ولو بتحصيل مقدماته بان يدخل في المكان المغصوب حتى يحتاج الى الخروج ولا ريب في عدم وجوب
الخروج بهذا المعنى قبل تحقق حصول التوسط واما تحقيق الامر بهذا المعنى بعد حصول التوسط
فظهر الترتيب بين الامر والنهي قلت اذا فرضت كون الخروج واجبا على تقدير الشرط
بمعنى وجوبه كلما فرض وجوده في الخارج فلا معنى للنهي عنه قبل الدخول كما هو ظاهر ثم ذات الخروج
مع قطع النظر عن الجهة بقصد التخلص لا ريب في كونه منهيا عنه قبل التوسط بل وبعده
واما الخروج بقصد التخلص فليس الا مامورا به غاية الامر ان الامر بعد حصول التوسط تحريمي
وقبله تعليقي جميعا وقت ولكن مراد الفاضل هو انه منهي عنه قبل الدخول ومامور به بعده
كون المنهي عنه قبل التوسط هو ذات الخروج من غير قصد التخلص بخلاف الامر بعد الدخول
فيختلف موضوع الامر والنهي لكن فيه ان محل الكلام في الخروج بعد التوسط بقصد
التخلص عن الغصب لا ذات الخروج من دون قصد التخلص ثم انه يمكن النهي عن الغصب
المنوي بعنوان التخلص قبل حصول التخلص في المكان الغصبي على وجه لا ينافي الامر
بعد حصول التوسط بان يجعل النهي عنه متوجها الى العقد على معنى النهي عن جعل الخروج
مخلصا عن الغصب لا بمعنى عدم ايجاده اذا حصل الحاجة اليه ولا ريب ان النهي على الوجه
الاول لا ينافي الامر فانه اذا حرم جعل القبيح مخلصا عن الاقبح فمناه جعل نفسه مضطرا
الى الخروج فيحصل عصيانه بمجرد التوسط وحصول الاضطرار فيقتضي زمان النهي والنهي عنه
كمن ركب الدابة الغصبية فوصل الى موسم الحج فلا مانع من الامر بالخروج بعده اذ لا يلزم
تعلق الامر بما تعلق به النهي بل متعلق الامر غير متعلق النهي ومترتبان في الوجود
الخارجي ومع هذا يمتنع عندك قاعدة كلية وهو انه كلما دار الامر بين القبيح والاقبح
لا يكون القبيح الا مامورا به لعدم صحة النهي عنه عقلا وعرفا لدفع حصول الدوران فلا
ثم يصح النهي عن جعل الشخص نفسه مضطرا الى ارتكاب القبيح من جهة التخلص عن الاقبح وان كان
بعد حصول الاضطرار الى الاقبح ولو بعود الاختيار فانه في الحقيقة متوجه الى الاسباب

المورثة للاضطرار الى القبيح لعدم تعلق النهي عن نفس القبيح ونظير ذلك موجود في الادوار
فانه ربما لا يكلم التكليف بنفس الشيء امرا ولا نهيا الا بعد الامر بمقدمته فيجب الامر اولا بالمقدمة
ثم التكليف بالشيء وذلك كما لو كان المكلف غافلا مرفا وقلنا بعدم صحة تكليف الغافل
بعد العلم التفصيلي بالاحكام فح يجب على الامر الامر اولا بتحصيل العلم ثم اذا حصل
العلم يتوجه اليه التكليف باعلمه ومن هنا ذهب جمع من العلماء الى ان الجاهل ليس
مكلفا بالاحكام الواقعية بل انما هو مكلف بالفحص ومعاقب على تركه ثم ما ذكرنا من جريان
تحصيل الاضطرار الى القبيح وان كان ماموراً به على تقدير حصوله محتاج الى الدليل اذ
الاصل عدم حرمة جعل الشخص نفسه مضطرا الى المحرم الا ما قام عليه الدليل كما في المتوسط
في المكان المغصوب المحوج الى الخروج فانه لا ريب في حرمته وكما في الهجرة الى دار الكفر
المورث لفوات شعار الاسلام فان الظاهر حرمتها وربما يؤيده قول الصادق عليه السلام حيث سئل
عن رجل اجنب في سفره ولم يجد الا الثلج هو بمنزلة الضرورة والاداري ان يعود الى بلده
التوبة منه معلوما هو المشهور بينهم واما تحصيل الاضطرار الى شرب الخمر للشفاء فيحتمل
القول بحرمته ايضا وان كان الاظهر عدمه للاصل وكذا جعل الشخص نفسه مضطرا الى
الكذب النافع وغير ذلك ان قلت اذا فرض كون الخروج ماموراً به غير منهي عنه
لكان الاضطرار الموجب لارتفاع النهي فهل تقول بكونه معاقبا عليه نظرا الى ما فيه
من القبح الذاتي وقد تسبب المكلف لحصوله باختيار سببه وهو التوسط في المكان المغصوب
قلت لا معنى لكونه معاقبا عليه بعد فرض كونه ماموراً به نعم يصح ان يعاقب على التوسط
المورث للاضطرار الى الخروج عقابا زائدا على عقاب الدخول والخروج لكونه سببا
في ذلك كما يظهر من ملاحظة بناء العقلاء وربما يستانس له بقوله ع من سن سنة سيئة
لحقه شيء ورزر من عمل بها وبمثل ذلك نقول في مسئلة المرتد وغيرها مما تقدم وقد ذكرنا تفصيل

الكلام

الكلام في هذا في باب مقدمة الواجب فصار المخرج الحاصل ان الخروج وان كان منهيا عنه
سابقا الا ان النهي لا يتعلق به الامر فان الامر قد يتعلق بذات الخروج لوجوب التخلص
والنهي متوجه الى القيد فلا ما عرفت وبنحو ذلك يمكن الجواب عن الاستدلال بالقاعدة
المقررة وهي ان كل كان ملزوم المدعى شيئا يلزم المدعى من وجوده وعدمه ثبت المدعى على الاصل
لكشفه عن كون العلة في ثبوت اللازم الذي هو المدعى امرا آخر غير ذلك الملزوم في اثبات
بعض المطالب الفقهية مثل ما وقع لبعضهم الاستدلال بها في اثبات جواز الصلوة فيما يعمل من
وبر الارانب والثعالب وغيرهما مما لا يؤكل لحمه من الكلة والقلنسوة ونحوهما مما لا يتم
فيه الصلوة وحاصل الاستدلال انه قد ثبت جواز الصلوة في الكلة النجسة مثلا فح بالجواز
فيما يعمل من وبر الارانب للقاعدة المزبورة فالمدعى جواز الصلوة في الكلة النجسة وملزوم
وصف النجاسة والغرض ثبوته على تقدير وجوده وعدمه معلوم ح ان العلة في الجواز الكلة مثلا وهي
موجودة اذا كانت من وبر الارانب بل هي من افراد عدم الوصف وطريق الدفع منع
القاعدة المزبورة لجواز ترجيح النفي الى الذات لا الى وجودها مع فرض استلزامها وجودا
وعدما وهو امر ثالث غير الوجود والعدم اللذين هما فرع التصور نحو قولهم باتحاد النقيضين
مضافا الى ان ثبوت المدعى الذي هو اللازم في حيث عدم الملزوم الخاص لا ينافي امتناعه
من حيث امر آخر كالنجس وبنحو ذلك تؤول الجواب ايضا عن الشبهة المسماة بالشبهة الحجرية
وهي انه لو فرض شيء يستلزم كل من وجوده وعدمه المحال مثل حجارة زيد فهل يحكم بوجوده او
عدمه او لا يحكم بشيء وشيء منها غير معقول اما الاول فلان المفروض استحالة اللازم واما الثالث
فلانه يلزم منه اجتماع النقيضين فانه يكون توجيه النفي الى الذات بعينه لا يتقيد بشيء ويكون
مستلزما كما ذكر لا الى شيء بوصف الاستلزام المزبور حتى يلزم المحذور والحاصل ان مرجع النفي
في القضية المزبورة ونحوه ليس الا نفي الموصوف بل الى التفكيك بين الوصف والموصوف
ولو فرض استلزام النفي ذلك ايضا لكان المحال فيه ورد الجواب المزبور فلا حظ وبالجملة

النفس المتوجه الى القضية متصور له معنيان لا بد من تميزهما لما يترتب عليه من القواعد ثم ان
لازم القول بعدم النهي كما هو المختار التحريم كما ان لازم القول بكونه منهيا عنه الفساد والذي
عند من يجوز اجتماع الامر والنهي من جهتين وتوهم التلازم بين القول بجواز الاجتماع في
في مسئلة المتوسط في الدار المغصوبة وغيرها فاسد جدا كما لا يخفى ولذا نسب الى عبد الجبار
القول بالصحة والصلوة هنا هذا تمام الكلام في ادلة المجوزين واما الكلام في دليل
من فصل بين العقل والعرف بالتجويز عقلا والمنع عرفا كما في الدروس وصاحب الرياض
فنقول دليله الجمع بين ما تقدم من ادلة المجوزين وما يظهر من ملاحظة العرف من فهم التعارض
بين مثل صل ولا تغصب ونظائره والجواب عنه ان التفصيل بين العقل والعرف يكون بوجهين
احدهما ان يقال ان العقل يجوز الاجتماع نظرا الى كون متعلق الاحكام الطبايع مع اختلاف
المتعلق ولا يلزم منه اجتماع المتضادين والعرف يحكم بالاستحالة ويفهم التعارض بين مثل صل
ولا تغصب حتى على فرض انه يكون متعلق الاحكام الطبيعة والدرس في فساد التفصيل
المزبور كيف والمعنى لفهم العرف التعارض الثاني بعد فرض حكم العقل بجواز الاجتماع ضرورة
ان فهم التعارض والتنافي ونحوهما من وظائف العقل لا العرف فان وظيفة اهل العرف
ليس الا فهم معاني الالفاظ واما التعارض فان كان يكون به بواسطة مفهوم والغرض حكم عقولهم
فيما نحن فيه بالجواز لكان فرض تعلق الاحكام بالطبايع دون الافراد الثاني ان يراد من التفصيل
المزبور ان العقل يحكم بالاجتماع من جهة تجويزه كون متعلق الاحكام الطبايع وانه لا اعتبار بما يكون
الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضا من جهتين تقييديتين ولكن العرف يحكم بالاستحالة لكان فهمهم تعلق
الاحكام بالافراد ودون المفرد المطلق يستحيل كونه مبغوضا ولو من جهة فالعكس فالحكم بالاستحالة
على هذا التقدير عقلي وبوجه اوضح هنا مقامان احدهما حكم العقل والعرف بجواز الاجتماع
وهو ان يفرض كون متعلق الاحكام الطبايع والدرس حكم العقل باستحالة الاجتماع على تقديره
لا ان يقال بان متعلق الاوامر خصوصات الافراد وهو مراد المفصل ليس التفصيل بالنسبة الى المقام

واحد

واحد من مراده ان العقل يجوز الاجتماع من جهة تجويزه تعلق الاحكام بالطبايع ولكن
اهل العرف لا يفهمون ان متعلق الاوامر ليس هو الطبايع من حيث هو بل الافراد والى قصة
حكموا بالاستحالة فالتفصيل ناظر الى الاختلاف في الصغرى بعد الاتفاق في الكبرى
على كل من التقديرين المزبورين اي تقدير كون متعلق الاوامر بالطبايع او الافراد
وهذا الوجه هو المتعين ان يكون مراده الهم لما وقفت من عدم تحقق الوجه الاول فلا يصدر
من مثل الدروس ره ولكن مع ذلك يرد عليه ان مجرد فهم العرف للتعلق بخصوص
محل النزاع في مسئلتنا وهو ما اختلف فيه متعلق الامر مع متعلق النهي كما في مثل صل
ولا تغصب او لا تغصب في الصلوة لا وجه له نعم له وجه في مفروض المسئلة الاتية مثل صل
ولا تصل في المكان المغصوب ونظائره حال الاختلاف متعلق الامر مع متعلق النهي الا
بالقيود الخارجية بيان ذلك انه بعد ما فرض تجويز العقل للاجتماع لكان كون متعلق
الاوامر الافراد فلا وجه لحكم العرف بالاستحالة في مثل صل ولا تغصب ونظائره
وكونها متعارضين على وجه يجب تخصيص احدهما بالاخر لانه لا يخ اما ان يستند فهم التعارض
الى القرينة العقلية او الى الانصراف العرفي بمعنى ان يحكم متعلقه بالافراد الخاصة بحكم الانصراف
اما الاول فلا ذاك المفروض لان القرينة العقلية الموجبة لصرف الخطابات عن ظواهرها
مثل صل ولا تغصب ليس الا استحالة الاجتماع عقلا والمفروض حكم العقل بجواز الاجتماع
واما الانصراف فلانه قد قرر في محله ان الانصراف لا بد ان يكون مسببا عن احد امرين احدهما
غلبة الوجود والاخر غلبة الاستعمال والدرس في فقدهما معا ان قلت يمكن دعوى
استناد الفهم المزبور الى الوضع لا الى القرينة ولا الانصراف العرفي للتبادر عند اهل
العرف على ما تمسك به القائلون بتعلق الاوامر بالافراد قلت فيه هذا الاشكال
تجويز العقل الاجتماع بين الامر والنهي وجه فان المفروض ان الامر متعلق بالافراد
فكيف يحكم العقل على هذا الفرض بالجواز اللهم الا ان يقال ان المراد ليس تجويز اجتماع

اجتماع تجويز حقيقة الامر مع النهي بل المراد انه يجوز اجتماع الامر اذا فرض تعلقه بالطبيعة
من حيث هي مع النهي وان كان هذا ليس من اجتماع الامر والنهي حقيقة لكن فيه ان
هذا خلاف ظاهر المفصل المزبور فان ظاهره تجويز الاجتماع عقلا بين المدلول الحقيقي
للامر مع النهي الا انه لا بد من حرف كلامهم عن ظاهره لو كان ظاهرا فيما ذكره لما عرفت
من عدم تعقل غيره لا يقال انه لا يساعد ذلك مذهب المفصلين كلاما او بعضا فانه
ليس غرضهم تعلق الاوامر بالافراد وضعا قلت كفى في تصحيح مرامهم كون المراد من
الاوامر الطبايع من حيث الايجادات الخارجية فان مرجعه الى مطلوبية الايجاد الخارجي
ومآله الى تعلق الاوامر بالافراد فتأمل ومن هنا تعرف معنى تفصيل حاجة في مثل صل
ولا تصل في المكان المغصوب ونحوه من امثلة النزاع الآتي بين العقل والعرف فانه لا يستقيم
الا بان يقال متعلق النهي في قوله لا تصل في المكان المغصوب وان كان هو خصوص افراد
الصلوة الواقعة في المكان المغصوب على حسب ما يساعد عليه ظاهر اللفظ عرفا فيستحيل
الاجتماع لمكان استحالة اجتماع المتضادين الا انه يجوز عقلا ان يراد منه اي من النهي المزبور
تعلق النهي بالصلوة الواقعة في المكان المغصوب لوصفها الفارق اي من جهة الاتصاف
بالغصبية ولو كان هذا الفهم يحتاج الى قرينة خارجية فيؤول الى ان متعلق الامر حقيقة هو
مسئلة اجتماع الامر والنهي واما لو كان مراد المفصل التفصيل في خصوص ما يفهم من اللفظ
بحسب العرف فلا يستقيم لما عرفت من عدم تعقله ومثله الكلام في مثل اكرم العالم
ولا تكرم الفاسق مما يكون متعلق الامر متحدا مع متعلق النهي كالاكرام في المثال المزبور
ومختلفا بالعموم من وجه بواسطة المضاف اليه كالعالم والفاسق فان ظاهر الاطلاق على انهما متعارضان
لا بد من تخصيص احدهما بالآخر لما يظهر من ملاحظة كلماتهم في باب التعارض والترجيح فيكون
مقتضى الجمع بين كلام المجوز في مقامنا هذا والاتفاق المزبور في مسئلة التعارض والترجيح

القول

القول بالجواز عقلا وعدمه عرفا فيحصل التعارض بينهما فيجب الرجوع الى المرجحات المقررة
في محله والوجه في تفصيل المزبور ان يقال ان مقتضى الادلة العقلية المتقدمة جواز الاجتماع
وان اكرم العالم الفاسق اتيان لما امر به والنهي عنه فلا تعارض بينهما حتى يحتاج الى ملاحظة
قاعدة التعارض والترجيح الا انه في العرف لما كان المثال المزبور ظاهرا في كون متعلق
الامر والنهي الافراد فيحصل التعارض بينهما لعدم امكان كون متعلق الامر والنهي حصص الفرد
وان اعتبر تعدد الجهة وذلك لان الجهات التي هو متعدد الجهات التقييدية واما الجهات
التعليلية فلا يجدي تكثرها في جواز الاجتماع ومن الجهة التقييدية كون نفس الجهة متعلقة
بالحكم وعلى تقدير جعل المتعلق نفس الفرد فالجهات لا تكون الا تعليلية لانها لا توجب
تكثر الموضوع والسر في فهم العرف كون متعلقها الفرد اما بالنسبة الى النهي فظاهر فان
النهي يفيد الاستيعاب الافرادي على ما قررنا في محله واما بالنسبة الى الامر فلما يظهر من كلماتهم
في شرح التلخيص من ان الالف واللام في مثل ادخل السوق للعهد الذهني لا الجنس لقرينة
الدخول فانه لا يتعلق الا بالافراد لا نفس الطبيعة فيتضح فيه نقول ان الاكرام الغير المتعلق
بالطبيعة يعني عرفا وان امكن تعلقه به عقلا فلا بد من ارجاع الامر المتعلق به اي بالاكرام الغير
الى الافراد والا لزم حصول التعارض بينهما لما عرفت من عدم امكان تعلقهما بفرد واحد لما تبين
ان متعلق الامر وان كان هو الفرد لكنه فردا ما لا خصوص الافراد وفردا ما ايضا على كساير الطبايع
فلا بد من الحكم بجواز الاجتماع حتى بناء على ما عليه العرف في المثال المزبور ونظايره
من تعلق الاوامر بالافراد قلت فردا ما جزئي على ما قررنا في مسئلة العام والخاص اي قلت
الكلام المزبور يجري في امثلة نحو فيه جميعا اي سواء كان مثل صل ولا تغصب مما تكون النسبة
بينهما عموما من وجه او مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق مما تكون النسبة بينهما عموما من وجه بالنسبة الى
متعلق المتعلق فما الوجه في تخصيص مورد التعارض عرفا بالثاني دون الاول قلت الفرق ظاهر

فان الظاهر هو تعلق الاحكام بالطبايع بما لم تقم قرينة صارفة لها الى الافراد وهي في مثل
صلى ولا تغصب غير موجودة بخلاف مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق فان الاكرام وكونه
من الامور التي لا تتعلق الا بالافراد في العرف قرينة على صرف الالفاظ عن ظواهرها هذا كله
اذا جعلنا مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق داخلا في محل النزاع كما هو الظاهر نظرا الى ما ذكرنا
سابقا من ان محل الكلام في مستلزمات هذه انما هو فيما يكون متعلق الامر مغايرا لمتعلق
النهي بحسب الحقيقة بخلاف المسئلة الآتية ولا ريب في وجوده في هذا المثال وذلك لان
اكرام العالم طبيعة مغايرة لاكرام الفاسق لغير التغاير الموجود بين الصلوة والغصب واما بناء على
كون مثله خارجا عن محل النزاع وهو انعقاد الاجماع من المجوزين والمانعين على استحالة الاجتماع
فلا يكون من موارد التفصيل حتى يحتاج الى التنبيه بما تقدم والوجه في خروجه عن محل النزاع ان
مجرد التغاير الاعتباري لا يكفي في جواز الاجتماع حتى بناء على مذهب المجوزين بل يحتاج الى
تغاير خارجي حقيقي وهذا انما لا يحتاج الى البيان فالتغاير بين الغصب والصلوة لكون كونهما
طبيعتين متغايرتين موجودتين في الخارج واصالة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر اوجب الحكم بجواز
الاجتماع في محل الاجتماع وهو الصلوة الموجودة في المكان المغصوب فان كل واحد من الطبيعتين موجود
اصالة مغاير للآخر وان حصلا بوجود واحد ووقعتا بوقعة واحدة والاتحاد في الوجود الخارجي لا يوجب
ارتفاع الاثنينية والتغاير الحقيقي بين الشيئين كما هو مقرر عندهم واما فيما يتحد متعلق الامر والنهي
بالذات ويتغاير بواسطة العنوان كما في مثال اكرم العالم ولا تكرم الفاسق فلا تغاير في مادة
الاجتماع حقيقة ضرورة ان من اكرم الفاسق العالم الفاسق لم يوجد منه اكرامان في الخارج ولا
ولا يصدق عليه انه فعل فعلين وقعتا بوقعة واحدة نظير ما قلنا في الصلوة الموجودة في المكان المغصوب
من كونها فعلين حقيقة لا مجرد اعتبار المعتبر فالاكرام في موضوع المثال المذكور انما هو موجود واحد
لوجود واحد قد اضاف المتكلم باعتبار كونه فاسقا فيسمى باكرام الفاسق وقد اضاف اليه

باعتبار

باعتبار كونه عالما فيسمى باكرام العالم وقد عرفت ان كون هذا التغاير الناشي من تحليل العقل الاكرام
في جواز اجتماع المتضادين والمتضايفين في ذلك يتوقف على بيان امر وهو ان الاكرام ونحوه
من الافعال الخارجية ليس الا من قبيل الاعراض الخارجية كالسواد والبياض ونحوهما بالعرض
اولا وبالذات للافراد الخارجية فهو من الموضوع اولا وبالذات والافراد
ثانيا وبالعرض بخلاف مثل الاحكام من الوجوب والحرمة وغيرهما فان موضوعهما اولا وبالذات
انما هو الطبيعة وثانيا وبالعرض هو الافراد بل اكرام زيد واكرام عمرو في الحقيقة عمرو واحد من حيث
الاكرامية وانما التغاير بسبب تغاير المضاف اليه ولهذا يصح العطف بالواو بخلاف مثل
الصلوة والغصب وايضا لا يصح من اكرم العالم الفاسق انه صدر منه اكرامان بخلاف الصلوة في
المكان المغصوب فانه يصدق عليه انه صدر منه فعلان فعل الغصب وفعل الصلوة اذا عرفت الفرق
فنقول ان قول المجوزين بعدم صحة الاجتماع في مثل موضوع المثال المتقدم ولا يلزم منه
تفكيك بين العقل والعرف على كلامهما في مسئلة متطابقان على المنع ولكن التحقيق كما عرفت
دخول مسئلة في محل النزاع ضرورة كون كل اكرام الفاسق واكرام العالم طبيعتين متغايرتين
موجودتين في الخارج كما هو مقتضى مذهب القائلين بالجواز في المسئلة ان قلت مع هذا لا يصدق
على من اكرم عالما فاسقا انه صدر منه اكرامان لانا نقول الصدق عليه ذلك اذا قيد بما
يرتفع معه محذور تقدم خلاف الواقع كان يقال انه اكرامان حصلا باكرام واحد مثلا واما اطلاق
انه اكرامان فهو لمكان كونه ظاهرا في تعدد الاكرام في نظر العرف لا يصح القول به في المقام
ان قلت لازم ما ذكرت ان يلتزم بمثل ذلك في مثل السواد ونحوه من الاوصاف والاعراض
الخارجية بان نقول ان السواد القائم بالشيء الواحد الخارجي كالقلب مثلا سوادان موجودان
لوجود واحد فانه من حيث قيامه سوادا وفي حيث كونه قائما بالموصوف سوادا آخر على ملاحظة
سائر الاعتبارات فيجب القول بوجود ازيد من اثنين فيه في محل واحد فلا يلزم
ذلك ضرورة الفرق بين السواد الموجود في الاعيان الخارجية مثل الاكرام من حيث كون

الاول من الامور الخارجية المعارضة للاعيان بالذات ولا خطة الاعتبارات لا يوجب تمكنها
بخلاف الاكرام فانه من الامور الحقيقية الموجودة بايجاد المكلف وليس معروضه خصوص الشخص
بل الجامع كالعالم والفاسق ونحوهما فلا لزم ان يكون اكرام العالم الفاسق موجودين خارجين
وبرجوع الجهات المزبورة في المسوا لا يوجب تعدد الموضوع لان متعلق المسوا انما هو الجسم
الخارجي ولا يمكن اعتبار الجهات في تقييده مع ذلك بل لا بد من كون مرجعها الى الجهات التعليلية
بخلاف مثل الاكرام فان الجهات فيه تقييدية موجبة لتعدد الموضوع فان اكرام العالم غير اكرام الفاسق
في اكرم مادة اجتماع العالم والفاسق واحد فيتعين بناء على مذهب من يقول به في مثل
الصلوة والغصب فالتحقيق ان مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق قابل حكم في قبل الشرع على المسئلة
وان العقل يجوز فيه الاجتماع كالصلوة والغصب بينه لعدم تعقل الفرق بينهما بوجه واما الحكم
بلزوم تخصيص احدهما بالفرار من عن العرف من جهة كون الاكرام قرينة على كون معروض
الامر والنهي انما هو فرد كما اذا دخل السوق واشترى اللحم ونحوه المحال في مسئلة المسئلة الاتية
كصلي ولا تصل في المكان المغصوب فان مراده من يقول بالجواز عقلا لا عرفا انه يجوز ان يتعلق النهي
بالصلوة باعتبار وصفها المفارق وهو الغصب فهو يقول ان يصرح الامر بالنهي عن الغصب فيتغاير
المتعلق ولكن المتبادر من النهي المزبور عرفا غيره وان المتعلق انما هو الصلوة الواقعة في المكان المغصوب
من حيث كونها صلوة واقعة فيه كما تقدم تفصيله في اوائل البحث ايضا ثم انه لا بد من بيان اثر
وثمرة المسئلة وقد تقدم بيانه في اوائل البحث لكن لا بأس بالاعادة للاشارة لبعض
الفوائد التي لم يسبق الاشارة اليه فنقول لازم القول بجواز الاجتماع عدم وجود التعارض
في مادة اجتماع الامر والنهي ولازم القول بالعدم وجود التعارض فلا بد من تخصيص احدهما بالاخر ومنا
تعرف انه لا يمكن تعارض القطعيين على مذهبهم على معنى كون النهي الامر والنهي مقطوعي الشمول لمادة الاجتماع
لما تقرر من عدم امكان تعارض القطعيين كما تعرف وجوب تقديم القطعي منهما لو كان احدهما
قطعيا دون الاخر كما في مثال مثل لا تغصب فان حرمة الغصب على وجه يشمل الفرد الصلوتي

امر معلوم

امر معلوم عقلا ونقلا فلا بد من تخصيص ادلة الصلوة فيحصل قبل الكلام في الطرفين وجعل الكلام فيه ان
يتم لا بد من الترجيح الى قواعد الترجيح وقد بين في محله ان الترجيح قد يكون سندا وقد يكون
من جهة الدلالة وقد يكون من جهة المدلول ثم مع فقد المرجح لا بد من الرجوع الى مقتضى
الاصول العملية من الحكم بالفساد وعدم الحرمة جمعا بين الحل بالبراءة والاشتغال بناء على القول
بالاشتغال عند الشك في الشرطية والجزئية ولا يضر مخالفة العلم الاجمالي عند انتفاء اجراء
الاصول الطارئة ذلك مع عدم لزوم المخالفة القطعية من حيث العمل على ما قرر في محله وربما
يتوهم في المقام استلزام الحكم بالفساد والحرمة وفيه انه مع انه ليس بدليل من الكشف اي القول
باستلزام عدم الحرمة الصحة انما يتجه ان لم يمكن الحكم بها اي الفساد والحرمة دفعة واحدة كما هو
بل على وجه الترتيب وليس هنا ترتيب كما هو واضح اما الكلام في الترجيح السندي فهو من يقول
بجريانه في العموم من وجه والمختار عدم جريانه كما قرر في محله واما الكلام في الترجيح الدلالي فهو
الاشارة اليه من ان دلالة النهي اقوى من دلالة الامر لان مرجع الاول الى العموم الشمولي
بخلاف الثاني فان مرجعه الى العموم البدلي والاول اقوى من الثاني فيكون من باب
دوران الامر بين تقييد المطلق وتخصيص العام فيتعين الاول وهذا بناء على ما ذهب اليه
جمع من كون المطلق حقيقة في الاعم من المقيد كما هو مذهب سلطان العلماء واما بناء على ما ذهب
الى المشهور من مجازية المطلق في المقيد فلا يعد صحته ايضا لما تقرر في محله من ترجيح التقييد على التخصيص
مطلقا لكثرة الشيوع واقربية المجاز في التقييد الى الحقيقة حتى توهم كونه حقيقة ولذا اتفقوا
على جواز التقييد الى واحد بخلاف تخصيص واما الترجيح المدلولي اي الترجيح بين احتمالي الوجوب
والحرمة وان قطع النظر عن ملاحظة دلالة الامر والنهي فيكفي دعوى عدم ايضا بان يقال ان احتمال
الحرمة ارجح من احتمال الوجوب لوجوه الاول الحرمة للمكان كونه مستندا بالترك واسهل من
الوجوب فيكون ارجح ولا يخفى ما فيه الثاني ان القاعدة المعروفة المقررة ان دفع
المفسدة اولى من جلب المنفعة مقتضى تقديم الحرمة وفيه بعد التحقيق ما يورد من منع قاعدة

على وجه يقتضي الوجوب ان ما نحن فيه ليس من موارد القاعدة المزبورة لوجهين الاول انها
انما تجري فيما لم يكن المورد من موارد جريان الاصول كما في مثل شرب التتن يفرض هو دوران
الامر فيه بين الوجوب والحرمة وبعبارة اخرى انما يجري في المورد الذي يتعين فيه الحكم بالتخيير
على تقدير عدم الترجيح وما نحن فيه فالمتعين فيه الاخذ بالاصول العملية كما تقدم فلا يكون من موارد
الكسر والتخيير حتى يأخذ فيه بالقاعدة المزبورة الثاني ان القاعدة المزبورة يجري فيما يكون
الامر دائرا بين الوجوب والحرمة العينيين على حد يكون الترك موجبا لفوات النفع وما نحن
وما نحن فيه ليس كذلك فان الامر دائر بين الوجوب والحرام العينيين فلا يكون اختيار
الحرمة موجبا لفوات النفع لثبوت الاتيان بالصلوة في الموارد المبحوث عنها
الاستغراق فان الشيخ المقدس قد جعل احتمال الحرمة على الوجوب في موارد قد حصل الظن بالوجوب
بكونها عدة مثبتة له في كل مورد من الموارد منها امرة الحائض بترك الصلوة استظهارا
مع ان الامر في صلوتها دائر بين الوجوب والحرمة ومنها امره باحراق الماء المشتبه بالخمر
والانتقال الى التيمم مع ان الامر في مثله ايضا دائر بين الوجوب والحرمة وفيه منع الاستقراء
بل نقول انه على فرض تسليم الشيخ المقدس احتمال الحرمة من حيث ملاحظة الدوران المزبور
فقط من دعوى الاستغراق المفيد للظن بكلية القاعدة واما ما ذكره من امره الحائض بترك
الصلوة استظهارا وفيه ان الاستظهار بترك الصلوة ان ظن باستحبابه كما هو الظاهر فلا شهادة
فيه للمدعى وان ظن بوجوبه فليس من جهة دوران الامر بين احتمالي الوجوب والحرمة وجريان
الثاني ولذا لم يتمسك احد من القائلين بالوجوب بل مدرك القول بوجوب ترك
العبادة في ايام الاستظهار امرة عدة الامكان ونحوه هذا اذا اريد الاستظهار بعد انقضاء
ايام العادة واما لو اريد به ترك العبادة برؤية الدم للمبتدئة المنتظرة فعلى تقدير القول
به ليس مستندا لما نحن فيه رجحان الترك على الفعل بل لعلهم قاعدة الامكان كما ان الاستظهار
بخلافه لا يستند دون الى استحباب الطهارة لا ترجيح جانب الوجوب على الحرمة ومنها حكمه بوجوب



التيمم اذا انحصر الماء في الاناءين المشتبهين فان الامر فيه دائر بين الوجوب وهو الوضوء بالماء
المتيقن الطاهر والحرام وهو الوضوء بالماء النجس وقد رجح التيمم الذي هو جانب الحرمة فامر
بالترك والانتقال وفيه انه يصح ان يكون مثالا للمقام سواء جعلنا الوضوء بالنجس
حراما تشريعيا او ذاتيا اما على الاول فظاهر لان مقتضى القاعدة في مثله ترجيح جانب الوجوب
والحكم بوجوب الاحتياط كما في الصلوة الى الجهات الاربعة والسر ان موضوع التشريع
يرتفع اذا اتى بالفعل على وجه الاحتياط واما على الثاني فلانه يكون المشتبه حينئذ من باب
دوران الامر بين الواجب والحرام مع كون الشبهة في المكلف به لا في التكليف وفي مثله
لا بد من الحكم بالتخيير لا ترجيح جانب الحرمة والذي يظهر انه ظاهرا بالترجيح كما فيما لو كانت الشبهة
في التكليف والسر ان الترجيح انما يستلزم المخالفة القطعية لان معنى ترجيح الحرمة الحكم
بالترك فيحصل المخالفة بالنسبة الى تكليف الواجب قطعا كما ان معنى ترجيح الوجوب الحكم بالفعل
احتمالا فيلزم المخالفة بالنسبة الى تكليف الحرمة فيرتفع الحكم بالتخيير عن اختيار احدهما فلا
والآخر كما فانه يوجب الموافقة بالنسبة الى كل واحد من التكليفين احتمالا والدليل
ان الموافقة بالنسبة اليهما معا ولو احتمالا ايضا عند التعارض الى المخالفة القطعية بالنسبة الى احدهما
والى الموافقة كذلك بالنسبة الى الآخر فان قلت وان كان مقتضى القاعدة الحكم بالتخيير في كل
دوران الامر بين الواجب والحرام مع كون الشك في التكليف الا انه ليس الغرض
الاستشهاد به على المقصود الا استشهاد بخصوص هذا الفرد من القاعدة لمكان كون الحكم
ترجيح جانب الحرمة بترك الوضوء بكلا الاناءين والانتقال الى التيمم قلت اذا ظهر ان مقتضى
القاعدة لولا النص الحكم بالتخيير حتى في ذلك المفروض فظهر الاستشهاد بخصوص المثال ايضا
او يعلم انه ليس العبرة في الحكم بالاهراق والانتقال الى التيمم ترجيح جانب الحرمة على الوجوب
والا لزم اطراده بل بخصوصية المورد ملاحظة ولعل الخصوصية التي اوجبت في المورد الحكم
بالاهراق ان الوضوء لما كان له بدل وهو التيمم لا يستوفي دفع قوله عم ان رب الماء رب الصعيد

وقوله ان التراب احد الطهورين وغير ذلك فيكون الاجماع والتسامح موافقة قطعية
بالنسبة اليهما معا فيتعين الحكم به مقلا والاوجه في المقام ان يقال بترجيح جانب الحرمة
على الوجوب نظرا الى عدم التعارض بينهما حقيقة فان وجوب الفرد من الصلوة الواقع في
المكان المغصوب لاشتماله على الاذن كالاباحة والندب والكراهة ليس الا كون الفرد
ماذونا فيه من حيث يحقق الكلي في ضمنه والحرمة لاشتماله على المنع من الفعل يراد به المنع
من كل وجه ومقتضى الجمع بينهما الحكم بتعين الحرمة بالجملة للتعارض بين الحرمة وغيرها من الاحكام
الاربعة فمن اجتمعت جهة الحرمة مع جهة غيرها من الاحكام الاربعة لا بد من تقديم الحرمة فتامل

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين

**بحث** اختلف الاصوليون في ان مقدمة الواجب واجبة ام لا وهذا البحث قد عنونها بعضهم كالعلامة في التهذيب والمحاجبيان في مبادي الاحكام وبعضهم كالفاضل التوني في مباحث الادلة العقلية ولكل وجه فان مبادي الاحكام وضعت للكلام فيما يتعلق بالاحكام الشرعية التكليفية والوضعية من حيث بيان ماهياتها مثل ان الوجوب ما يطلب فعله مع المنع من تركه والحرمة ما يطلب تركه والاباحة ما يتساوى طرفاه واقسامها مثل ان الوجوب ينقسم الى الموسع والمضيق باعتبار والى الكفائي والعيني باعتبار اخر الى غير ذلك وما يلحق بها مثل ان الوجوب اذا لحق بشيء هل يلزم وجوب مقدمته او حرمة ضده ام لا وهل يجتمع الوجوب مع الحرمة في الشيء الواحد ام لا ومباحث الادلة النقلية وضعت لبيان ادلة العقل بقسميها اي ما يستقل به العقل ولا يحتاج الى توسط الخطابات الشرعية وما لا يستقل به بل يحتاج في الحكم الى توسط خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات والبحث عن ان وجوب الشيء هل يستلزم وجوب مقدمته ام لا بحث عن دلالة العقل بالاستلزام المذكور وعلى اي حال لا يجتمع عنوانه في مباحث الالفاظ لان جهة البحث ليس في دلالة اللفظ وتعيين المعنى الموضوع له للخطاب الدال على وجوب ذي المقدمة بل معنى الخطاب الدال على وجوب ذي المقدمة مثل كن على السطح معلوم مبين وانما الكلام في انه هل يلزمه عقلا وجوب مقدمته فالكلام في البحث المذكور نحو الكلام في مسئلة اجتماع الامر والنهي بخلاف البحث عن مدلول الامر فانه يرجع الى تعيين وضع الواضع وان الموضوع له هل هو الطلب المطلق او الطلب المقيد بالمنع عن الترك فعلى الاول لا يلزم الوجوب وعلى الثاني يلزمه الوجوب وكذا البحث عن باب المفاهيم

فانه

فانه ايضا راجع الى مباحث الالفاظ ولذا لو فرض عدم اللفظ وعدم الوضع اصلا لا يجتمع عنوان هذه المباحث وامثالها بخلاف مسئلة مقدمة الواجب واجتماع الامر والنهي ومن هنا تعرف ان التمسك بالتبادر لاثبات وجوب مقدمة الواجب غير متجه ولا يتوهمن احد مما ذكرناه ان دلالة خطاب ذي المقدمة نحو كن على السطح على وجوب مقدمته كنصب السلم على تقدير القول به ليس من الالتزام اللفظي بل هو من الالتزام اللفظي وان كان اثبات الملازمة بمحض العقل فان الدلالة الالتزامية لها اقسام منها ما يثبت فيه الملازمة بين اللازم والملزوم بمجرد العقل ولا يجب كون مثبت الملازمة العقل عدم دلالة لفظ الملزوم عليه باحد من الدلالات الثلث بل هو مع ذلك دال عليه بالدلالة الالتزامية وان لم يكن بينا بالمعنى الاخص ولا الاعم بل انما مقصودنا بيان ان الذي يليق عنوان المسئلة في احد الموردين المذكورين لرجوع جهة البحث الى مجرد العقل لا اللفظ فتم وهل المسئلة المذكورة من مسائل الفروع لرجوعها الى البحث عما يتعلق بعمل المكلف من دون واسطة او الى المسئلة الاصولية نظرا الى رجوع الكلام الى البحث عن الادلة العقلية واثبات الملازمة كما عرفت وجهان والتحقيق الثاني لظهور ان جهة البحث انما هو اثبات الملازمة لا بيان حال ما انما يتعلق بعمل المكلف ثم انه لا بد قبل الخوض في الاستدلال من تحرير محل النزاع وهو موقوف على التكلم في الامور الثلثة المذكورة في العنوان وهي المقدمة والواجب وواجبه اما الكلام في الاول ففي جهات **الاولى** فانها هل بكسر الدال كما صرح به صاحب الصحاح في مقدمة الجيش قال مقدمة الجيش بكسر الدال اوله او بضمه كما هو المناسب لما هو الغالب من ارادة التعدية من باب التفعيل التفعيل وجهان وعلى الاول لا بد من جعل المقدمة بمعنى المتقدمة لعدم ملائمة ارادة

كذا في الاصل

الاولى

التعدية كما هو ظاهر قال في الصحاح وقدم بين يديه اي تقدم وقال تعالى لا تقدموا
بين يدي الله ورسوله انتهى وربما يحتمل ارادة التكثير كما هو احد معاني التفعيل
وعليه ايضا وجهان لانه اما يراد التكثير بحسب نفس الفعل كما في فرح انه بمعنى كثر فرحه
فيكون المعنى في المقام كثرة التقدم واما يراد الكثرة بحسب الفاعل كما في موتت
الابل بمعنى مات كثير من الابل فيكون المراد من المقدمة تقدم امور كثيرة بل
قد يحتمل ارادة معنى التعدية ايضا فيكون المراد من المقدمة ما قدم نفسه ولكن
الانسب هو الاول ثم الاخير واراده التكثير غير ملايم الا في مثل مقدمة الجيش الذي
منه اخذ المعنى الاصطلاحي كما قيل ولذا احتملناه في المقام الثاني هل المقدمة
في العرف عبارة عما تقدم على الشيء على وجه التوقف لا مطلق التقدم حتى على نحو الاتفاق
كما هو كذلك بحسب المعنى العرفي فيكون ح منقولا في العرف والاصطلاح نقل الخاص الى
العام ومقدمة الجيش يمكن انطباقه على كليهما الثالث التاء فيها ربما يقال بكونه
تاء النقل لا التانيث لكن الاظهر جعله تاء التانيث وذلك لاخذها من مقدمة الجيش
كما قيل وهي فيها للتانيث لانا لم اردنا طائفة متقدمة على الجيش كما ان التاء في حامية
وباقية وسارية للتانيث والمراد نار حامية ونفس باقية وسارية ونظير هذا
الكلام يجري في لفظ الحقيقة فانه يمكن ان يقال ان التاء فيها للتانيث نظرا الى انها صفة
الكلمة كما انه يمكن ان يقال انها للنقل الرابعة قد عرفت انها عبارة عما يتوقف
عليه الشيء وقد قسمها الاصوليون على اقسام سبب وشرط وجزء وذكروا ان مرجع
رفع المانع الى الثاني واما المعد الذي هو عبارة عما يكون كل من وجوده وعدمه
مما له مدخلية في حصول الشيء كالخطوات مثلا فان كل خطوة يسمى في الاصطلاح معدا
بالنسبة الى تاليه لان لكل من وجودها وعدمها مدخلية في حصوله فمرجعه ايضا
الى الشرط غاية الامر ان وجوده شرط وجودي وعدمه شرط عدمي فالمعد عبارة

عنها

عنها معاد الكلام هنا يقع في موردين الاول في بيان وجه التقسيم الى الامور
المذكورة الثاني في بيان تعريفها اما الاول فظاهر لان المقدمة اما
داخلية فهو الجزء واما خارجية يلزم من عدمها العدم فهو الشرط ان كان
وجوديا ورفع المانع ان كان عدميا وان لزم من وجوده الوجود مضافا الى استلزام
عدمها العدم فهو السبب واما الثاني اي بيان تعريفها فيظهر من ملاحظة
ما سمعت الا انهم قد عرفوا الشرط بما يلزم من عدمه العدم والسبب بما يلزم
من وجوده الوجود لذاته ومن عدمه العدم لذاته وذكروا ان قيد لذاته في الفقرة
الاولى لادخال السبب اذا قارن مع وجود المانع او فقد الشرط وفي الفقرة الثانية
لادخال الاسباب المتعددة وقد يورد على القيد الثاني بالاستدراك نظرا
الى ان كل ما يلزم من وجوده الوجود يلزم من عدمه العدم لا محالة فان لفظة
من ابتدائية فالمراد ما يكون وجوده منشأ لوجود الشيء وما يكون حاله ذلك
فلازمه الانتفاء عند انتفاء المنشأ كما لا يخفى ويمكن الجواب عنه بانه عن الجنس
فانه قد يشترك بين سائر المقدمات في التعريف كالحيوان في الحيوان الناطق
فلا ينبغي عده مستدركا نعم كان حقه التقديم الا انه اخر قدم الفصل لنكتة هي
بيان ان شان السبب اعطاء الوجود بالذات ولزوم العدم عند العدم انما هو
عرضي ويرد ايضا ان قيد لذاته في الفقرة الثانية مستدرك لانه لا يصلح لادخال
الاسباب المتعددة فان عدم كل سبب من الاسباب المتعددة للشيء الواحد
لا يستلزم عدم المسبب ولا يقتضيه بل لا معنى لتعدد الاسباب للشيء الواحد بل السبب
انما هو القدر المشترك بينها وهو احدها بل يرد ايضا ان قيد لذاته في الفقرة
الاولى وان صلح لادخال ما قارن وجود المانع من الاسباب كالبيع المقارن للجهالة
والغرر لكن لا يصلح لادخال السبب الذي قارن فقد الشرط كالبيع المقارن مع فقد العقل

ونحوه او الركون المقارن مع فقد الطهورين فانه اذا فقد السبب شرط الثاني
يخرج عن كونه مقتضيا لذاته فتم ثم الاسباب عند الاصوليين والفقهاء يراد بها
المقتضيات لا العلل التامة كما هو كذلك عند المتكلمين ولذا عرفه الشهيد بانه
وصف ظاهر منضبط اينيط به الحكم وجودا وعدما وقوبل بالشرط فان العلل
التامة لا يصح مقابلته مع الشرط لانه عبارة عن المركب عن الشرط وغيره واخذوا
في تعريفه قيد لذاته بل لا يبعد دعوى مناسبة المعنى اللغوي للسبب مع
ما اصطلحوا عليه ايضا فانه في اللغة عبارة عما يكون وصلة الى الشيء كالحبل بالنسبة
الى الصعود الى السطح ونحوه كما في قوله تعالى لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات مع احتمال
اتحاد الاصطلاحين ايضا بان يكون مراد الاصولي والفقيه من السبب ما يكون
علة تامة على حسب اقتضاء الادلة وان كان غير تامة في الخارج من جهة مقارنة
المانع او فقدان الشرط ثم المقدمة قد يراد به المعنى الاعم من الخارجي والداخلي على
ما سمعت وقد يراد به خصوص الخارجي منها وهو المتبادر مما وقع في العنوان
لا المعنى الاعم الشامل للجزء وغيره ثم لا ريب في دخول الشرط بالمعنى الاعم الشامل
لفقد المانع والمعد في محل النزاع انما الكلام في دخول السبب والجزء فيه اما
السبب فالتحقيق دخوله في محل النزاع بالمعنى الذي اصطلح عليه الاصوليون بل
بالمعنى الاخر الذي اصطلح عليه المتكلمون ايضا لعموم الادلة والعناوين لا ان السبب
بمعنى العلة التامة لا المصداق في الخارج له يصلح ان يقع محلا للنزاع في المقام فان
الذي يصلح ان يقع محل الكلام انما هو الفعل الاختياري للمكلف الذي يكون مقدمة
لواجب كالوضوء بالنسبة الى الطهارة والفعل الاختياري لا يمكن ان يكون علة تامة
للشيء بل انما يصلح ان يكون شرطا او سببا ناقصا او معدا مثلا وذلك لان العلة
لحصول الواجب يتوقف على امور خارجة عن اختيار المكلف مثل مشية الله تعالى مثلا

ولكن

ولكن مجرد ذلك لا يوجب عدم جريان النزاع بعد فرض عموم العنوان والادلة
بل الذي يظهر من السيد المرتضى رضي الله عنه كون الداخل في محل النزاع انما هو
السبب بهذا المعنى لا بمعنى المقتضي حيث قال ان الصحيح في ذلك التفصيل
بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان
كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد
الامر انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملته انه محال ان يوجب
علينا المسبب بشرط انتفاء وجود المسبب اذ مع وجود السبب لا بد من وجود
المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات
الافعال ولا ريب في ظهور العبارة المزبورة فيما ذكرناه فان الاستحالة التي ذكرها
انما يتجه في العلة التامة لا في المقتضي ولكن الاوجه هو ما عرفت من عموم محل
النزاع والحاصل انه يحتمل هنا وجوه ثلثة **احدها** دخول السبب في محل
النزاع بالمعنيين وقد عرفت وجهه **وثانيها** دخوله بمعنى المقتضي فقط ووجهه
عدم وجود علة تامة في الخارج يصلح ان يجعل محلا للنزاع وقد عرفت انه لا يصلح
وجها للمنع بل يكفي فدخل وجوده **الثالث** جعله محلا للنزاع بمعنى العلة
التامة كما ظهر من عبارة السيد المرتضى وتعرف ما فيه ايضا مما ذكرناه واما الجزء
فالذي حكي عن الباغنوي في شرح الشرح التقديح بن وجه عن محل النزاع وانكر
بعض خرذلك لجريان ما ذكروه من الوجه للوجوب وعدمه في جميع المقدمات
داخلية كانت ام خارجية والتحقيق ان يقال ان الجزء له اعتباران **احدهما**
اعتباره من حيث كونه في ضمن الكل ولا ريب انه بهذا الاعتبار موجود بعين وجود
الكل فيكون واجبا ايضا بعين الوجوب الذي يلحق الكل فان وجوب الشيء اذا فرض
كونه مركبا من اجزاء اربعة مثلا عبارة عن وجوب الاجزاء الاربعة **وثانيهما**

اعتباره لا من هذه الحيثية بل على وجه الاستقلال ومن حيث توقف حصول
الواجب عليه نحو سائر المقدمات من الشرط والسبب وغيرهما فالحق ان
النزاع في الوجوب والعدم يمكن جريانه فيه الان ظاهر العنوانات ان نزاعهم
في المقدمات الخارجية لا الاجزاء ولعل السر في اهمالهم النزاع فيها ان الوجوب
بالاعتبار الاول حاصل فيها قطعا فلا فائدة في وجود الوجوب من الحيثية الثانية
وعدمه حتى ما ذكره الفاضل القمي من ان فائدة وجوب الاجزاء عدم الاجتزاء مع الحرام
بخلافه على القول بعدم الوجوب فالكون الذي هو الجزء للصلوة لا يصح في المكان
الغصبي على الاول بخلاف الثاني فانه اذا كانت واجبة بالوجوب الذي اتصف به
الكل يلزم الحكم لعدم الاجتزاء مع الحرام لا محالة سواء قلنا بالوجوب من الحيثية الاخرى
ام لا **الخامسة** تنقسم المقدمة باعتبار اخرى الى العقلية كترك الضد
بالنسبة الى الاتيان بالضد الاخر والعادية كنصب السلم بالنسبة الى الصعود على السطح
وقد يمثل بادخال جزء من الراس في غسل الوجه لتوقف الاتيان بغسل الوجه عليه
عادة وان امكن تخلف عقلا لكن فيه انه داخل في المقدمة العقلية فيرجع الى
العقلية لا العادية وشرعية كالطهارة ووجه القسمة ان التوقف في الاول
عقلي لا يتخيل عقلا الاتيان بالضد مع عدم ترك الضد الاخر وفي الثاني عادي
اذ لا يلزم من فرض الصعود بدون النصب محال وفي الثالث شرعي لا لان
الحاكم بالتوقف هو الشرع كيف وقد قررنا في محله عدم كون الاحكام الوضعية
مجعولات للشارع المقدس بل لان منشأ الحكم بالاشتراط والتوقف انما هو الشرع
حيث انشاء وجوب الصلوة المقيد بالطهارة وان كان التوقف والمقدمية
بعد الانشاء المذبور عقليا والظاهر دخول الكل في محل النزاع لعموم العنوان و
الادلة ثم انه قد يورد في المقام اشكال لا باس بالتعرض له والجواب عنه

وهو

وهو ان الشيء الواحد ربما يتصف بكونه مقدمة شرطية او غيرها للواجب
وجزء للسبب ونحوه فيلزم الاتصاف بالوجوب على حسب تعدد الجهات
بناء على القول بالوجوب بل ربما يؤدي الى ورود الاوامر الغير المتناهية على
الشيء الواحد بناء على التحقيق من عدم وجود الجزء الذي لا يتجزى فان الشيء الواحد
ربما يكون جزءا للواجب وجزء لجزئه وهكذا الى ما لا يتناهى والجواب
انه لا يلزم من ذلك محال فان لازم ما ذكر اتصاف الشيء بوجوبين اعتباريين
او وجوبات غير متناهية اعتبارية ولا محذور على ذلك فان مرجعه في الحقيقة الى
تكثر الاعتبارات لا الوجوبات فان الشيء الواحد اذا اعتبر انه مقدمة شرطية
يلحقه وجوب بهذا الاعتبار واذا اعتبرت كونه مقدمة اخرى غير المقدمة
الشرطية يلحقه وجوب اخر بالاعتبار المذبور وكذا اعتبرت الشيء جزء للواجب
بلا واسطة واعتبرته جزء لجزئه وهكذا بل يبقى عندك بعد ذلك ان
الانشاء الصادر من الامر انشاء وجداني لاحق لذي المقدمة بالذات لكنك
اذا قست اليه المقدمات يحصل انشاء شيء اعتباري اخر على حسب تعدد المقدمات
وليس معنى ذلك التعدد في الانشاء القائم بنفس المتكلم بل هو تعدد في اعتبار المعتبر
وح فلا يلزم من عدم تناهيه محال كما قرر في محله **السادسة** تنقسم المقدمة
ايضا باعتبار اخر الى مقدمة الوجوب ومقدمة الوجود ومقدمة الصحة و
مقدمة العلم اما الاول الذي هو عبارة عما يتوقف عليه وجوب الشيء فكا
لحج بالنسبة الى الاستطاعة والنذر واما مقدمة الوجود فهو عبارة عما
يتوقف عليه حصول ذات الشيء كنصب السلم بالنسبة الى الصعود على السطح
كما ان مقدمة الصحة عبارة عما يتوقف عليه صحة الشيء بوصف كونه مرادا و
مطلوبا كالطهارة بناء على مذهب الاعمي فهي في الحقيقة مرجعه الى مقدمة الوجود

ومقدمة العلم عبارة عما يتوقف عليه العلم بالحصول لا نفس الحصول كالصلوة
الى الجوانب الاربعة فان واحدة منها المامور به الواقعي والباقي ما يتوقف
بها مقدمة لتحصيل العلم باتيان المامور به الواجب لقاعدة الشغل ثم لا ريب
في خروج مقدمة الوجوب عن محل النزاع سواء كان مقدمة للوجود ايضا
مع ذلك كالقدرة او لا كالاستطاعة كما لا اشكال في دخول مقدمة الوجود
بالمعنى الاعم من مقدمة الصحة انما الكلام والخلاف في مقدمة العلم فالذي
ذكره الفاضل التوني خروجه عن محل النزاع حيث قال واعلم انه قد تطلق
المقدمة على امور يكون الاتيان بالواجب حاصلا في ضمن الاتيان بها وكانه
لا خلاف في وجوب هذا القسم من المقدمة لانه يمكن الاتيان بالواجب بل هو
منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات وقد يورد على كلامه بان
العلم اذا فرض واجبا يكون مقدمة العلم راجعا الى مقدمة الوجود فيجري
فيه نزاع المقدمة الوجودية والا فلا حاجة الى بيان خروجه عن محل النزاع
لان الكلام في مقدمة الواجب لا في مطلق المقدمة والتحقيق ان يقال ان المراد
من الوجوب ان كان ما يعاقب تاركه فالحق خروجه عن محل النزاع لا على الوجه
الذي ذكره التوني بل لانه لا يليق الخلاف في عدم وجوبه وذلك لانه قد ذكرنا
في بحث الادلة العقلية ان الاوامر الارشادية لا عقاب في تركها وانما هي
من باب اوامر الاطباء والوعاظ وابناء الدين للنصح وبوجه اخر هي بيان بالنسبة
الى ما سبق الامر به والنهي عنه ولذا لا بد من كونه في المرتبة متاخرة عن الاوامر
الغير الارشادية بحيث لا يصح وجوده الا مع فرض الطلب الغير الارشادي مثلا
لا يصح الامر بالاطاعة والنهي عن العصيان الا بعد سبق امر بمثل الصلوة مثلا او نهي
عن مثل الزنا وبوجه ثالث الطلب الارشادي هو ما لا يكون الطلب مورثا

للثواب

للثواب وعقاب من حيث تركه او فعله وانما يكون الثواب والعقاب من جهة
الاتيان بما مور به اخر وان شئت تقول ان سبب الثواب والعقاب في الطلب
الارشادي ليس هو نفس الطلب بل هو متعلقه اي نفس الاطاعة مثلا في اطع
ونفس دفع الضرر في ادفع الضرر ونحو ذلك بحيث لو فرض عدمه يترتب على
نفس الاطاعة الثواب وعدمه العقاب بخلاف الطلب الغير الارشادي فان سبب
الثواب والعقاب ومنشأهما ليس ذات المامور به بحيث لو فرض عدم لحوق
الطلب امرا او نهيا لترتبا عليه كالامر بالصلوة والنهي عن الزنا ومن هنا تعرف
ان وجوب تحصيل العلم الذي يدل عليه قاعدة الاشتغال انما هو وجوب ارشادي
لا وجوب الزامي لانه على تقدير ترك تحصيله والاكتفاء ببعض الجهات لا يلزم
محذور من حيث ترك التحصيل بل المدار على الواقع فلو فرض الاتيان بالواقع في
ضمن الجهات المأتي بها يسقط العقاب والا فلا وكذا وجوب رفع الضرر وكذا
اوامر الاطاعة والنهي عن العصيان وغير ذلك فاذا عرفت كون وجوب العلم من
باب الارشاد ولا يترتب على تركه عقاب من حيث انه تركه فعدم العقاب على
مقدمته بطريق اولى وان كان المراد منه ما يطلبه الشرع ويلزم به ولو بلسان
العقل وان لم يترتب عليه عقاب فالذي ينبغي هو القول بخروجه عن محل
النزاع كما قاله الفاضل التوني ان الذي ينبغي هو القول بالوجوب من دون خلاف
وذلك لان المقدمة تنقسم الى ما يتحد مع ذي المقدمة بحسب الوجود الخارجي
كما في الامر بالاحراق فانه عين الالقاء في النار في الخارج وان تغاير بحسب
المفهوم وتقدم احدهما على الاخر لو كان فانما هو مجرد تقدم طبعي وما يتفارق
معه في الوجود كنصب السلم بالنسبة الى الصعود في السطح اما القسم الثاني فلا ريب
في دخوله في محل النزاع واما الاولى فلا ينبغي الخلاف فيه وذلك لان المقدمة

عين ذى المقدمة بحسب الخارج كما هو المفروض فالعقل الذى ينشأ الوجوب
ويحكم المكلف على الاتيان انما يحكم على نفس الفعل الذى يصدق عليه العنوان
اى عنوان المقدمة وعنوان ذى المقدمة ولا يقتصر على الحكم بوجوب عنوان
ذى المقدمة وذلك لان العنوان انما يلاحظ فى الخطابات اللفظية ويقتصر
فى الحكم بالوجوب على العنوان الذى يدل عليه الخطاب واما الخطابات العقلية
اللبية فلا بل العقل لما راى الاتحاد بحسب الخارج وان تعلق الاوامر بالاشياء
انما هو من حيث وجوداتها الخارجية لا الذهنية لابد من التحريك الى ايجاد
المقدمة بعين تحريكه الى ايجاد ذى المقدمة ففى المقدمات العلمية كالصلوة
الاربع جهات مثلا لما كان الاتيان بها عين تحصيل العلم لا مغايرا معها فى الوجود
لا جرم يحكم الى الاتيان بالجهات بعين تحريكه الى تحصيل العلم بل الاتحاد فيما
نحن فيه اولى من اتحاد الكلى مع افراده فى الخارج كما سنحققه ان شاء الله فى محله
وذلك لان الكلى لمكان تكثر الافراد اقرب الى التغاير مما نحن فيه الذى ينحصر
فيه الامر فيه فى سبب واحد بل ربما يمكن فى مثل ما نحن فيه منع المقدمية
ايضا كما يمكن المنع فى سائر الكليات مع افرادها كما سنبين ان شاء الله ثم انه
لو استدل فى اثبات وجوب الجهات بادلة الاستصحاب او الاحتياط يخرج
عما نحن فيه فانه يكون الحكم بوجوب الجهات ح من باب الوجوب الاصلى واما
الكلام فى القيد الثانى من قيود العنوان وهو الواجب فمن وجوه ايضا
منها ان الواجب ينقسم ببعض الاعتبارات الى واجب مطلق ومشروط و
اختلفوا فى تعريفهما فقال عميد الدين فى المنية اعلم ان الواجب على قسمين احدهما
ما يكون وجوده مشروطا بامر زائد على الامور المعتبرة فى التكليف كالزكوة
المتوقف وجوبها على حصول المال والحج المتوقف وجوبه على الاستطاعة

كذا فى الاصل ولا يقتصر

وثانيهما

وثانيهما ما لا يكون كذلك وهو الواجب المطلق كالصلوة الواجبة فى حال
الطهارة والحدث الان وقوعها مشروط بالطهارة والاول لا نزاع فى عدم وجوب
ما يتوقف عليه ذلك الوجوب والخلاف فى الثانى انتهى كلامه وعرفه غيره واحد
بان الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده من حيث هو
كذلك والمطلق بما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده من حيث هو
كذلك والى هذا يرجع كلام العضدى والتفتازانى والبغوى قال الاول
الاتفاق واقع على ان الوجوب اذا كان مقيدا بمقدمة لم تكن تلك المقدمة
واجبة كان يقول ان ملكت النصاب فزكه فهذا لا يكون ايجابا بتحصيل النصاب
انما الكلام فى الواجب وقال فى شرحه قد فسر الواجب المطلق بما يجب فى كل
وقت فنوقض بالصلوة الى ان قال فاشار المحقق الى ان المراد الاطلاق بالنسبة
الى تلك المقدمة حتى ان الزكوة بالنسبة الى تحصيل النصاب مقيدة فلا بحث
والى تعيينه وافراده مطلق فيجب والفرق بين التعريف الاول وهو ما ذكره
فى المنية والثانى ان الاطلاق والتقييد على الاول لا يكون من الامور الاضافية
كالفوقية والتحتية ونحو ذلك من الامور الاضافية بل الواجب لا يتصف بالاطلاق
دائما كالصلوة فانها لمكان عدم توقفها على امر زائد على شرائط التكليف
اى البلوغ والعقل والعلم والقدرة يكون وجوبه مطلقا والحج لمكان اشتراط
وجوبه بامر اخر ما عدى شرائط التكليف كالاستطاعة يكون وجوبه مشروطا
ولا يتصف بالوجوب المطلق بخلاف التعريف الثانى فان الاطلاق والتقييد عليه
من الامور الاضافية فلا يتصف الواجب بالاطلاق والتقييد الا بالاضافة
الى المقدمات فالصلوة ليست مطلقة ولا مشروطة بل انما هى واجب مطلق
بالنسبة الى الطهارة ومشروط بالنسبة الى البلوغ والعلم والقدرة وكذا الحج

والمشروط

مطلق بالنسبة الى الارادة وقطع المسافة ومشروط بالنسبة الى الاستطاعة
والقدرة وغير ذلك نعم قد يصح اتصاف الحج بالاطلاق بناء على الاول اذا
حصلت الاستطاعة وتنجز الوجوب في حق المكلف فان الخطاب الشخصي وشغل
الذمة الفعلي للمكلم يتوقف على شيء من الشروط صح اطلاق الواجب عليه
بهذا الاعتبار وما ذكرناه من كونه واجبا مشروطا ليس الا انما هو بالنسبة الى
الخطاب الشرعي الكلي كما انه يصح اتصافه بهذا الاعتبار بالاطلاق ايضا بمعنى
آخر فان وجوب الحج وان كان مشروطا بالاستطاعة لكن مطلق بالنسبة
الى افراد الاستطاعة كما ان وجوب عتق الرقبة المقيد بالمؤمنة مطلق بالنسبة
الى افراد المؤمنة وايضا بناء على التعريف الثاني لا يتصف الواجب بالمشروط
والمطلق الا بالنسبة الى المقدمات دون سائر الامور الاجنبية مثلا الصلوة
بالنسبة الى النظر الى السماء او تحريك اليد ليست بمطلقة ولا مشروطة لعدم
صدق شيء من الحدين المذكورين عليه بل شيء مشروطة بالنسبة الى القدرة
ومطلقة بالنسبة الى الارادة بخلاف التعريف الاول فانك قد عرفت ان التسمية
بالاطلاق والاشتراط لا يلاحظ فيه المقدمات ولا غيرها بل انما المدار على
التوقف على الامر الزائد على الامور المعتبرة في التكليف وعدمه والذي اختاره
شيخنا ادام الله بقاه هو ما ذهب اليه السيد ره نظرا الى كون مقتضى الاصل والظاهر
بقاء المطلق والمشروط على معناهما اللغوي وعدم ثبوت نقلهما في اصطلاح
الاصولي الى الامر الاضافي المذكور حتى لا يصلح تسميته بالمطلق والمشروط الا
بالاضافة الى المقدمات دون غيرها كالنظر الى السماء مثلا فتدبر هذا
مضافا الى انتقاض التعريف المذكور عكسا بمثل الصلوة والحج وغيرهما بالنسبة
الى البلوغ فانها مشروطة بالنسبة الى البلوغ ومع ذلك لا يصدق عليه توقف

الوجوب

الوجوب فيها على ما يتوقف عليه الوجود لان البلوغ ليس مما يتوقف عليه وجود الواجبات
لكن الجواب ان المراد من التوقف ليس التوقف من حيث الذات بل من حيث الشرعية
والوجوب فان وجود الاعمال متصفا بصفة الوجوب يتوقف على البلوغ والى
هذا يرجع الى ما قيل من ان المراد التوقف ولو في نظر الامر والى ان ظاهر
قيد الحيثية غير ملائم من جهة ان الذي ينافي كونه راجعا الى التوقف المذكور
في الحد وعدم استقامة شرح ظاهر اذ لا يعتبر في التوقف حيثية دون اخرى
والجواب عنه بان الحيثية راجعة الى صدق الحدود على الحد لا الى التوقف المذكور
في الحد لكن فيه انه غير تام فلا يلائم مقام التعريف قال دام ظله ويمكن تعريفه
بما هو اخصر من تعريف المتن ايضا وان كان راجعا اليه كان يقال ان الواجب
المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على شيء اصلا والمشروط بخلافه لا يقال ليس
عندنا واجب لا يكون مشروطا بالامور المعتبرة في التكليف فلا يستقيم ما ذكر من
التعريف لانا نقول يمكن دفعه بان الفائدة للشرط المعتبرة في التكليف لا يجب عليه
شيء حتى يكون مشروطا بالبلوغ فان الشروط المذكورة شرط لتعلق الخطاب
ولو على النحو المشروط ثم ان صاحب الفصول قال ان الواجب ينقسم ببعض الاعتبارات
الى مطلق ومشروط فالمطلق منه ما لا يتوقف وجوبه بعد حصول شرائط
التكليف من البلوغ والعقل والعلم والقدرة على شيء كالمعرفة وانما اعتبرنا
الاطلاق بعد التقييد بتلك الامور لامتناع الاطلاق بالنسبة اليها عقلا او شرعا
ويقابله المشروط وهو ما يتوقف وجوبه على غيرها كالحج وقد يطلق الواجب
المقيد المطلق ويراد به ما لا يتوقف تعلقه بالمكلف على حصول امر غير حاصل وانه
يتوقف على غير ما مر وحصل كما في الحج بعد الاستطاعة او لم يتوقف كما مر وهو هذا
المعنى محل النزاع في المبحث ويقابله المشروط وهو ما يتوقف تعلقه بالمكلف

على حصول امر غير حاصل والنسبة بين كل من المطلقين ومشروطه تباين
وبين كل منهما وكل من الاخرين عموم من وجه انتهى ولا يخلو كلامه رحمه الله من تامل
فان قوله وبين كل منهما وكل من الاخرين عموم من وجه غير صحيح وذلك لان
الوجه في جعل النسبة بين المشروط بالمعنى الاول والمعنى الثاني عموما من وجه
هو صدقهما على وجوب الحج قبل الاستطاعة وافتراق الاول فيه بعد الاستطاعة
فانه يصدق عليه التوقف على ازيد من الامور الاربعة ولا يصدق التوقف على
امر غير حاصل لان المفروض حصول الموقوف عليه والثاني في الصلوة قبل
البلوغ فانه لا يصدق التوقف على ازيد من الامور الاربعة المعتبرة في التكليف
لعدم الاشتراط بامر اخر ما عدى الامور المعتبرة في التكليف ويصدق عليه
التوقف على امر غير حاصل فان المفروض عدم البلوغ بعد وفيه انه لا يصدق
على الحج بعد الاستطاعة تعريف المشروط بالمعنى الاول ايضا حتى يجعل مادة
الافتراق من جانبه وذلك لانه بعد ما فرض حصول الاستطاعة لا يمكن ان
يصدق عليه التوقف على امر اخر ما عدى الامور المعتبرة في التكليف فان التوقف
لا يجتمع مع فرض حصول الموقوف عليه لان المراد من التوقف ما لا يكون حاصلا
بل يتوقف حصوله على امر لم يكن بعد حاصلا فالظاهر ان الحج بعد حصول
الاستطاعة لا يصدق عليه المشروط على كلا التقديرين فظهر ان النسبة عموم مطلقا
لانحصار مادة الافتراق في طرف واحد ومن هنا يظهر وجه النظر في جعل النسبة
عموما من وجه بين المشروط بالمعنى الاول والمطلق بالمعنى الثاني ايضا نعم ربما يمكن
تصحيح كون النسبة من باب العموم والخصوص من وجه بالتفكيك في معنى
الوجوب كان يراد منه في التعريف الاول الوجوب النوعي اي الخطاب الصادر
من الشارع المقدس ومن الثاني الوجوب الشخصي المتعلق بمن حصل له شرائط

الوجوب

الوجوب كالاستطاعة في الحج لكنه كما ترى يوجب التباين بين التعريفين لانه
على الاول يكون الاطلاق والاشتراط من اوصاف الوجوب بمعنى الخطاب
الشرعي الكلي وعلى الثاني من اوصاف الوجوب الجزئي الذي هو الاثر الحاصل
من الاول الذي يعبر عنه باشتغال الذمة ثم انهم ذكروا ان النزاع انما هو
في مقدمات الواجب المطلق وان مقدمات الواجب المشروط خارجة
عن محل النزاع الاتفاق على عدم وجوبها ومن هنا زاد جماعة قيد الاطلاق
في العنوان ففي المعالم الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم
الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وقال سلطان العلماء
في حاشيته عليه الظاهر ان هذا القيد لاخراج الواجب المقيد وجوبه
كالحج بالنسبة الى الاستطاعة اي الامر بالشيء اما مطلقا غير مقيد وجوبه
بشيء يقتضي ايجاب مقدمته وربما اورد عليه بعضهم بان القيد المذكور
لا حاجة اليه بعد ان كان الظاهر من لفظ الواجب هو الواجب المطلق لما
تقرر في محله من ان الظاهر منه الاطلاق وان اطلاق الواجب على المقيد
يحتاج الى قرينة لكن التحقيق ان يقال ان كان المراد بيان خروج مقدمات
الوجوب عن محل النزاع في هذا البحث فهو امر معلوم لان الكلام في وجوب
مقدمة الواجب ولا ريب ان حصول الوجوب للحج مثلا فرع حصول
الاستطاعة فكيف يمكن الكلام في وجوب الاستطاعة من باب كونه مقدمة
للحج وعدمه ولكنه خلاف الظاهر من ملاحظة كلماتهم فان الظاهر منها
ان مقصودهم اخراج مقدمات الواجب المشروط عن محل النزاع مطلقا
اي حتى المقدمات الوجودية له كقطع المسافة بالنسبة الى الحج الواجب
وكذا الارادة ولذا اورد على من ذكر قيد الاطلاق بانه لا حاجة اليه

بعد كون الظاهر من الواجب الاطلاق فان الايراد المزبور انما يستقيم بناء
على كون الغرض من ذكر قيد الاطلاق اخراج الواجب المشروط مطلقا
لا بيان خروج خصوص مقدمات الوجوب كالاستطاعة وبقاء سائر
المقدمات الوجودية داخلا في محل النزاع وذلك لان قضية ما ذكروه من ان
الظاهر من الواجب هو الاطلاق خروج الواجبات المشروطة عن محل
الكلام مطلقا وان كان مرادهم ما هو ظاهرهم وظاهر كلام من اورد بامكان
الاكتفاء عن قيد الاطلاق بانصراف لفظ الواجب اليه فيرد عليه انه لا يستقيم
اذ كما لا معنى للنزاع في مقدمة الوجوب من حيث الوجوب والعدم بل لا يتعقل
لمكان تاخر الوجوب ذي المقدمة عن حصوله كذا لا معنى لاخراج مقدمة
الوجود عن محل النزاع وان كانت مقدمة وجودية للواجب المشروط كقطع
المسافة للحج فانه مقدمة لايجاد الحج لا وجوبه وكونه مشروطا بالنسبة
الى الاستطاعة لا ينافي اطلاقه بالنسبة الى سائر المقدمات فان الاطلاق
والاضافة يعتبران بالنسبة الى شيء شيء بل لا يتعقل وذلك لان التوقف
والمقدمية التي هي مناط موجود فيهما على نهج سواء وكون احدهما مشروطا
دون الاخر لا يجدي فيما ذكر اذ الاشتراط في الوجوب غايته كون المقدمة
ايضا واجبا على نحو الاشتراط فكما ان وجوب الحج مشروط بالاستطاعة
فكذا قطع المسافة مشروط به وكما ان الواجب المطلق مقدمته ايضا واجب
مطلق على تقدير القول به ويمكن الاعتذار عن التحقيق المزبور مع ما عرفت
من جريان النزاع فيهما بان وجوب المقدمة على تقدير القول به واجب
عقلي والعقل لا يحكم بوجوب شيء على نحو الاشتراط بل انما ينشأ خطاب الوجوب
فيه بعد حصول مقدمات الوجوب ثم الخطابات اللفظية ينقسم

الى قسمين

الى قسمين واجب ومشروط وهذا هو الذي يصلح ان يكون وجها
لما ذكر من التخصيص لا ما يظهر في بادي الانظار من انه لا يجري فيه النزاع
لمكان منافات الاشتراط في وجوب ذي المقدمة مع وجوب المقدمة
فان اشتراط الوجوب انما ينافي الوجوب التنجيزي في المقدمات لا الوجوب
المشروط نحو وجوب ذي المقدمة فظهر الى هنا ان قيد الاطلاق
غير مخل فالمقام سواء اريد به بيان ان محل النزاع في المقدمات
الوجودية مطلقا لا المقدمات الوجوبية او اريد به بيان خروج مقدمات
الواجب المشروط عن محل النزاع بناء على ما عرفت من عدم حكم العقل
بالوجوب على نحو الاشتراط كما في الخطابات اللفظية نعم بناء على الثاني
يمكن الاكتفاء عنه بما ثبت في محله من ان لفظ الواجب ظاهر في الواجب المطلق
دون المشروط بخلاف الاول فانه لا يمكن الاكتفاء عنه بذلك لما عرفت
سابقا واما اشتراط المقدورية كما سمعت من كلام صاحب المعالم
فالحق انه مما لا يحتاج اليه لما ذكره سلطان العلماء وغيره من ان الواجب بالنسبة
الى المقدمات المقدورة واجب مقيد فيكون خارجا عن محل النزاع لا يقال
ان كون المقدمة غير مقدورة لا يوجب كون الواجب مشروطا بالنسبة
اليه بالنسبة الى تلك المقدمة فان فاقد الطهورين لا يتمكن من اتيان
الطهارة التي هي مقدمة الصلوة ومع ذلك ليست الصلوة مشروطة
بهذه المقدمة الغير المقدورة اي الطهارة التي لا يتمكن من الاتيان بها
بل انما الواجب مشروط بنفس القدرة كما هو الحال في سائر الواجبات
لانا نقول لا حاجة لنا الى دعوى انقلاب الواجب من الاطلاق الى كونه
مشروطا بتلك المقدمة الغير المقدورة بل كونه مشروطا باصل القدرة يوجب

كونه خارجا عن محل النزاع بناء على ما يظهر منهم من خروج الواجب المشروط
عن محل النزاع حتى بالنسبة الى مقدمته الوجودية فقيد الاطلاق ح
يغني عن هذا التقييد كما انه بناء على ما ذكرناه اولا من خروج المقدمات
الوجودية للواجب المشروط عن محل النزاع لا حاجة الى هذا القيد كالقيد
السابق ان قلت يمكن ان يفرض مقدمة للواجب المطلق غير مقدورة
مع بقاء اطلاق الوجوب على حاله مثلا لو فرض انه امر بالكون على السطح
وفرض ان له طريقين احدهما مقدور والاخر غير مقدور فلا ريب
في ان الوجوب الكون باق على وجوبه لمكان القدرة على مقدمة من
مقدميته ولا يوجب عدم القدرة على الاخر عدم القدرة على اصل الواجب
حتى يصير مشروطا ولا ريب ان مثل هذه المقدمة الغير المقدورة
لا يمكن النزاع فيه من حيث الوجوب والعدم فظهر انه لا يغني قيد الاطلاق
عن هذا بل لا بد من اخراج مثل هذه المقدمة بالقيد المزبور قلت
خصوص الغير المقدورة ليست مقدمة حتى يحتاج الى اخراجه بل المقدمة
عبارة عن القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور كالصعود او
نصب السلم المطلق المشترك بين المقدور وغير المقدور في مفروض
المثال وهي هو اي القدر المشترك يصلح للاتصاف بالوجوب والعدم
ويمكن النزاع فيه وان لم يتصف خصوص الفرد المزبور الذي هو غير مقدور
بالوجوب والعدم ان قلت ان الواجبات على قسمين مطلق كالصلوة بعد
دخول الوقت ومعلق كالحج مثلا قبل وصول ايام ذي الحجة فان الوجوب
ثابت بعد الاستطاعة قبل مجيء الوقت لكن يتوقف وجوده في الخارج
على مقدمة غير مقدورة وهي الوقت ولعل القيد المزبور لاخراجه

فلا يكون

فلا يكون مستدركا قلت ان الوقت خارج عن اصل العنوان فان
المراد من مقدمة الواجب الذي اختلفوا فيها انما هو ما يكون من
قبيل افعال المكلفين لا كل ما له مدخلية في حصول الواجب وان كان
خارجا عن مقدرة المكلف كيف ووجود الباري ايضا مما له مدخلية في
حصول الواجب ولا يتعقل النزاع فيه وبالجملة النزاع في ان مقدمات
الواجب هل يجب على المكلف ام لا وهذا لا يتصور جريانه في مثل الوقت
وساير الامور الخارجة عن قدرة المكلف كما هو ظاهر فظهر استدراك
القيد المزبور ثم انهم اختلفوا في ان مادة الواجب او هيئته كالامر وما في
معناه هل هو حقيقة في الواجب المطلق ومجاز في الواجب المشروط
او مشترك لفظي بينهما او معنوي لكن ينصرف الى المطلق كانصراف النقد الى
نقد البلد او لا ينصرف الى المطلق ولا الى المشروط بل هو متواط بالنسبة
اليهما لكن لمكان حاجة الواجب المشروط الى زيادة مؤنة لذكر الشرط يحمل
على الاطلاق من باب دلالة السكوت في مقام البيان على عدم القيد وجوه
اعلم ان الكلام تارة في لفظ الواجب واخرى في الاوامر اما الاول
فالحق كونه مشتركا معنويا لعدم صحة سلب الواجب عن الواجب المشروط
ولتبادر القدر المشترك بينهما من اللفظ عند الاطلاق والتجرد عند القرينة
نعم لو ورد دليل على ان الشيء الفلاني واجب يبنى على كونه مطلقا لا مشروطا
نظرا الى احتياج الاشتراط الى تقييد وبيان زائد والمفروض عدمه
وينظر ذلك يستفاد الاطلاق من ساير الالفاظ المطلقة وتوهم كون
الحمل على الاطلاق من من باب انصراف اللفظ الى الواجب مكان الغلبة فاسد
من جهة عدم ما يوجب الانصراف من غلبة الوجود او الاستعمال وطريقة

النفس

بكونه حقيقة في المطلق مجازا في المشروط نظرا الى ما تقرر في باب
المشتق من ان المشتق حقيقة فيما تلبس بالمبدء واطلاقه على ما لم
يتلبس بعد من المجاز لعلاقة الاول او المشابهة لكن فيه منع كون اطلاق
الواجب على الواجب المشروط من باب اطلاق المشتق على ما لم يتلبس بعد
بالمبدء بل هو من باب اطلاق المشتق على ما تلبس بالمبدء واما
الثاني اي الكلام في هيئة الامر الدال على الوجوب فالحق ايضا كونها
مشتركا معنويا بينهما وموضوعا للطلب الذي هو قدر مشترك بين
الواجب المطلق والمشروط فكلما ورد امر بشيء من الاشياء يحتمل الاطلاق
والاشتراط كما ان لفظ رقبة في اعتق رقبة يحتمل الاطلاق والاشتراط
على التحقيق من كون الالفاظ المطلقة موضوعة للماهية المهملة لا المطلقة لكن
مجرد ذلك لا يوجب التوقف في مقام العمل بل عدم ذكر الشرط مع كون
المقام مقام البيان كاف في اثبات الاطلاق ولا ريب ان سكوت الحكيم
في مقام البيان دليل على العدم كما يدل عليه العقل دليلنا على ذلك التبادر وعدم
التنافر عند اطلاق الامر وارادة الواجب المشروط كما في حج ان استطعت
ونحوه ولكن يحتمل وجوه ثلثة اخرى فظهر لك ضعفه بملاحظة ما سمعت
اولها ان يقال بانها مشتركة معنى ولكن منصرفة الى الواجب المطلق
كما كانصراف النقد الى نقد البلد وفيه ما عرفت من عدم سبب الانصراف
من غلبة الوجود وغلبة الاستعمال وثانيها القول بكونها اي هيئة
الامر حقيقة في المطلق مجازا في المشروط فاضرب مثلا حقيقة اذا بقي
على اطلاقه واما لو ضم اليه ان قدرت ونحوه ينقلب مجازا وهذا
يوجب القول بكون جميع الاوامر الشرعية والعرفية مجازا لمكان الاشتراط

بالقدرة

بالقدرة والعلم وغيرهما من شرائط التكليف والتزامه كما ترى بل لا نظن
وجود القائل به وان كان هذا لازم القول بكون التقييد مجازا مطلقا
نعم هذا القول انما له وجه في لفظ الواجب وان كان الاوجه فيه ايضا
العدم كما عرفت وثالثها الاشتراك اللفظي بان يقال ان هيئة الامر
وضع تارة للواجب المطلق واخرى للواجب المشروط وهذا القول
منسوب الى السيد رضي الله عنه والظاهر ان هذه النسبة ماخوذة
من كلامه ره في الذريعة والشافي حيث انه ره حكى فيهما عن بعض العامة
اطلاق القول بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح
في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الا به سببا فالامر بالمسبب
يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط
فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج لما صار
اليه وقال فمن جملته ان الامر ورد في الشرع على ضربين احدهما يقتضي
ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب
المال ونحصل النصاب او نتمكن من الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب
فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الصلوة وما جرى مجراها
بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما
قسما واحدا وفرق في ذلك بين السبب وغيره بانه محال ان يوجب
علينا مسبب بشرط وجود السبب او مع وجود السبب لا بد من وجود
المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف
مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان نكون
قد تكلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج وبنى على ذلك في الشافي نقض استدلال

المعتزلة لوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة
ولا يتم الا به وقد فهم جماعة من الكلام المزبور ان غرض السيد رحمه الله
ان الامر الوارد في الشرع لا يؤخذ باطلاقه بل يجب التوقف فيه من حيث
الاطلاق والتقييد لمكان كون الاوامر الواردة في الشرع على ضربين مطلق
ومقيد ولا ريب في ضعفه لو كان مراده هذا ولذا لا يشك احد
في صحة عقاب العبد التارك لامتثال اوامر مولاه معتذرا بانها
تحتمل الاطلاق والاشتراط ولذا قال في المعالم وما اختاره السيد
محل نظر وليس الغرض لتحقيق حاله هنا بهم لكن قال شيخنا دام ظله ان
كلام السيد كما يحتمل ما نسب اليه بل يمكن تاييده ايضا بانه مثل لما علم
باشتراطه بمثل الحج والزكوة ولما علم اطلاقه بمثل الصلوة والظ
ان محل الشك ايضا ما يكون من قبيل هذه الامثلة فان ظاهره انك
لو فرضت الشك ان الحج هل مقيد بالاستطاعة ام لا وكذا الصلوة لا بد من
التوقف فيه على حسب ما يقتضيه ظاهر الكلام المزبور ولا ريب انه لو فرض
الحج مشكوك الحال بالنسبة الى الاستطاعة وكذا الصلوة بالنسبة الى الطهارة
يكون الشك راجعا الى اصل الاشتراط والعدم يحتمل احتمالا اخر ايضا مساو
للاحتمال الاول او اظهر منه بواسطة ملاحظة محل كلامه وهو اقامة
الحدود بالنسبة الى نصب الامام فان هذا المثال ليس من قبيل الشك
في اصل الاشتراط والعدم كما لا يخفى وهو ان لا يكون غرض السيد
اثبات وجوب التوقف عند الشك في الاطلاق والتقييد بل يكون
مقصوده ان الامر اذا ورد في الشرع ثم ورد ما يفيده على وجه اليقين
فلا بد من التوقف كان يرد وجوب اقامة الحدود ثم يرد بانه لا يتم

ولا يشرع

ولا يشرع الاقامة الا بالامام وانه ليست الاقامة منصبا لكل احد ثم
شككنا في ان الواجب اي اقامة الحدود في المثال المزبور هل يقيد
وجوبه بالمقدمة المزبورة حتى لا يجب على المكلفين الا بشرط وجود
الامام فلا يجب ح نصب الامام على الرعية كما لا يجب تحصيل الاستطاعة
للحج والنصاب للزكوة او لا يقيد وجوبه به بل انما يقيد نفس الواجب
فيكون المطلوب اقامة الحدود على الوجه الخاص في كل حال سواء وجد
الامام نظير الصلوة التي تجب مطلقا ولو في حال الحدث وان اشترط نفس
الفعل بالطهارة اي ان المطلوب ليس مجرد الصلوة بل المقارن مع الطهارة
وعلى هذا فيجب ح على المكلفين نصب الامام كما يجب اقامة الحدود
من هذا القبيل وجوب قضاء الصوم او المنذور ومنه لمن تضيق الوقت
بالنسبة اليه كان يكون في السفر ويضيق وقت الصوم المنذور مثلا فان
ادلة الوفاء بالنذر مطلقة لكن قد ثبت التقييد بالادلة الدالة على اشتراط
الحضر في الصوم ودار الامر بين كون المقيد المزبور قيدا لاصل الوجوب
حتى لا يجب على المسافر او قيدا للواجب حتى يجب على المسافر الصوم المقيد
بالحضر فيكون اللازم ح على المسافر الاقامة واداء الصوم وعلى هذا
فكلام السيد لا غبار عليه ولا يرد عليه ان الاصل عدم الاشتراك لانه لا يدعى
الاشتراك اللفظي بل كلامه ره لا يتعلق باللفظ اصلا لما عرفت من ان مقصوده
ليس دعوى اشتراك اطلاق الامر بين الامرين بل مقصوده
ان الطلب المقيد بشيء دار الامر بين تقييده بين تقييد الوجوب او الواجب
لا بد من التوقف اعم من ان يكون الطلب ثابتا بامر لفظي او لبي كالاجماع
ونحوه ولا يرد عليه ايضا ان لازم كلام السيد رضي الله عنه جواز ترك

امتثال الاوامر الصادرة من الموالى معتنة واحتمال الاشتراط ولا يرد ذلك
بل توقفه رحمه الله ح فى محله ولم يعلم مخالفة المشهور له فى ذلك
كيف والامر ح دائر بين المتباينين فيكون مجملا لا محالة سواء كان
الدال عليه لفظيا او لبيا لا يقال كون القيد المزبور مما لا يتم الواجب الا به
معلوم كما فرض فى كلامه رضى الله عنه ايضا حيث قال ان كان الذى
لا يتم الواجب الا به ما هو مقدمة الفعل وشرط فيه الى اخر كلامه وانما
الشك فى تقييده الوجوب والاصل عدمه لانا نقول كونه مما لا يتم الواجب
الا به ان اريد به ما هو كالطهارة بالنسبة الى الصلوة فثبوته يوجب
عدم الشك فى كونه قيدا للوجوب ايضا ام لا فانه لا ينعقل جعل المقدمات
الوجودية التى هى نظير الطهارة بالنسبة الى الصلوة مقدمة للوجوب لان
لازم كونه مقدمة للوجوب ان لا يكون مطلوبا كالاستطاعة بالنسبة الى
الحج ولازم كونه كالطهارة ان يكون مطلوبا وهما مما لا يجتمعان فى مورد
ان اريد به ما يتوقف اصل شرعية الفعل عليه بمعنى الامر الدائر بين ما
يتوقف عليه الوجود كالطهارة او الوجوب كحجة الاسلام بالنسبة الى الاستطاعة
فيكون الامر دائرا ح بين المتباينين فلا بد من التوقف لكن مع ذلك
يمكن القدح فى التوقف والقول بان الانسب الاخذ باطلاق الاوامر
وارجاع القيد الثابت الى الواجب لا الى الوجوب لوجهين **احدهما**
ان الاخذ باطلاق الاوامر والحكم بكون الواجب مطلقا وانه يجب
الصوم المنذور مع تضيق وقته وكون الشخص فى السفر وكذا اقامة
الحدود مع عدم الامام بان يقام فى الاول فيصام وينصب الامام فى
الثانى فيقام جمع بين الادلة من دون ارتكاب خلاف ظاهر اصلا

بخلاف

بخلاف الحكم باشتراط باشتراط الواجب وانه لا يجب شئ على المكلف
فى الاول الا بشرط حصول الاقامة اتفاقا وفى الثانى الا بعد وجود
الامام كذلك فانه تقييد فى اطلاق الادلة من غير دليل بيان ذلك
انه بعد ما فرض كون الاقامة او وجود الامام ونحوهما من شروط
حصول الواجب فى الخارج على وجه المشروعية فلا بد من وجودها
عند الامتثال لا محالة والا لم يكن الفعل متصفا بالمشروعية وليس هذا
سوى معنى العلم بكونه شرطا وجوديا للواجب كالطهارة فانه لو فرض
كونه شرطا فى الوجوب ايضا بكون الحال كذلك كالاستطاعة فانه
بدون حصولها لا يقع حجة الاسلام مشروعا فاذا فرض كون هذا
النحو من الشرط المشكوك حاله بمنزلة ما علم كونه شرطا وجوديا بالنسبة
الى لزوم وجوده عند الامتثال بالمامور به فلنا ان نكتفى بهذا المقدار
ولا نرفع اليد عن اطلاق الامر الظاهر فى كون الواجب مطلقا واما
جعل ذلك من باب المقيد بالمجمل لمكان دوران امر التقييد بين تقييد
الوجوب او الواجب فلم يبق اطلاق حتى يؤخذ به ففيه انه ليس
من ذلك الباب لعدم وجود سبب للاجمال اما اطلاق الامر فعدم
اجماله ظاهر واما ما دل على توقف المشروعية عليه وانه لا يقع
الواجب فى الخارج محبوبا ومطلوبا الا مقارنا معه فغير مجمل ايضا وان
احتمل كون الوجه وعدم المشروعية توقف الوجوب عليه اذ الوجود
ومجرد الشك فى ان سبب توقف المشروعية بل هو توقف الوجوب
اذ الوجود لا يصلح عذرا لرفع اليد عن الاطلاق نعم لو فرض اجمال
من جهة اخرى كان يقول بعد اطلاق الامر بالصوم انه لا يشرع

الصوم الامر الاقامة وفرض احتمال لفظ الاقامة ودوران بين معنيين لا بد
من ارادة احدهما على تقدير كونه قيدا للوجوب والاخر على التقدير الاخر لا بد
من الحكم بالاجمال وكذا لو علم اشتراط مشروعية الحج بالاستطاعة وفرضنا انه
قسمان احدهما حدوثها في الجملة وان زالت والاخر بقائها وفرض ايضا انه
على تقدير كونه مقدمة الوجوب لا بد من ارادة الاول وعلى تقدير كونها مقدمة
الوجود لا بد من ارادة الثاني فان الاجمال في مثله ظاهر وبالجملة مجرد دوران
الامر بعد وجود قدر متيقن وعدم لفظ في البين يورث الاجمال لا يضر تاملا
بالاطلاق الثاني ان الامر دائر بين رفع اليد عن اطلاق الوجوب الذي
هو مدلول هيئة الامر كما هو اللازم على فرض جعله مقدمة الوجوب او اطلاق
المادة كما هو اللازم على تقدير جعله مقدمة الوجود وكل منهما يوجب رفع اليد
عن ظاهر اللفظ الا ان الثاني اولى لان مرجع اطلاق الهيئة في الاوامر الى العموم
الشمولي واطلاق المادة فيها الى العموم البدلي اذ لا يصح ان يطلب من المكلف
الا فردا ما على سبيل البدلية وظهور العموم الشمولي اقوى عرفا من شمول العموم البدلي
والتصرف في الاضعف اولى فتدبر هذا كله اذا ثبت وجوب الواجب بالدليل
اللفظي اما لو ثبت وجوبه بالدليل اللبي كالاجماع ونحوه فلا بد من الرجوع الى
الاصول لان المفروض عدم اطلاق لفظي ياخذ به وهي مختلفة على حسب الموارد
فقد يكون المورد مورد الرجوع الى البراءة كما لو كان مرجع الشك الى الشك في
اصل التكليف كالحج اذا فرض كون وجوبها ثابتا بالاجماع ونحوه وشك في اشتراطه
بالاستطاعة فان الاصل براءة ذمة غير المستطيع لا يقال ان الاصل عدم اشتراط
الوجوب قلت معارض باصالة عدم اطلاقه فاصالة البراءة سليمة عن
المعارض وقد يكون المورد مورد الرجوع الى الاحتياط كما لو فرض ثبوت

وجوب

وجوب صلوة الجمعة بالدليل اللبي ثم شك في انه هل يشترط فيها وجود الامام
فان مرجع الشك الى انه هل الواجب علينا اليوم الظهر او الجمعة وهما متباينان
فيجب الجمع احتياطا وقد يرجع الى الاستصحاب عند رجوع الشك الى الشك
في البقاء والعدم وقد يمثل له بما شك في اشتراط استمرار الاستطاعة لبقاء
وجوب الحج وفيه ما لا يخفى بل قد يجتمع اصلان من الاصول المذكورة كان
يرجع الشك الى الشك في التكليف بالنسبة الى بعض الموارد والى المكلف به
بالنسبة الى الاخر كان يشك في ان الشيء الفلاني كالاقامة هل هو شرط الوجوب
الصوم مثلا حتى يجب قبل حصوله ام لا حتى يجب ويشك مع ذلك في انه هل يشترط
في وجوده نحو اشتراط الطهارة ايضا ام لا فانه ما دام الشخص غير مقيم له اجراء
البراءة عن وجوب الصوم لرجوع الشك الى التكليف ثم اذا حصلت له الاقامة
لا بد من اجرائه في الصوم بناء على وجوب الاحتياط في الاجزاء والشرائط
بقي هنا بيان امرين **احدهما** انك قد سمعت انه لا يتعقل اتصاف
المقدمة الوجودي للواجب المشروط بالوجوب التنجيزي قبل وصول زمان
الواجب المشروط وحصول مقدمة الوجوب وانما يمكن اتصاف المقدمات
قبله بالوجوب المشروط ايضا وذلك لعدم تعقل مرتبة الفرع على الاصل
لكن جملة من موارد الفقه قد راينا حكم الفقهاء بوجوب مقدمة الواجب المشروط
قبل زمان الواجب منها ذكره غير واحد بل لم نعرف فيه خلافا من وجوب
تحصيل مسائل الصلوة قبل دخول وقتها ومنها ما عن الفاضل الكبير بهبهاني
في شرح المفاتيح من الحكم بوجوب ابقاء الطهور من الماء او التراب لمن وجده
قبل دخول الصلوة مع علمه بانه لا يتمكن منه بعد الوقت ومنها ما عن
الروض من الحكم بوجوب تحصيل مسائل المعاملة لمن علم بانه يبتلي بها بناء

على ان ظاهره وجوب التعلم في ساير الصلوات حتى مالم يدخل وقتها
بعد ومنها الصوم فانه انما يجب نيتها في النهار مع حكمهم بوجوب
الغسل من الجنابة ونحوه له في الليل وقد يجاب عن ذلك بوجهين
احدهما منع اشتراط الوجوب في موارد الاشكال والتزام ان الوقت
من باب مقدمة الوجود فلا اشكال وقد اختار هذا غير واحد من المتاخرين
منهم صاحب الفصول رحمه الله قال فيه ان الواجب ينقسم باعتبار اخر الى ما يتعلق
وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امر غير مقدور له كالمعرفة وليسمه
منجزا والى ما يتعلق وجوبه به ويتوقف حصوله على امر غير مقدور له
وليسمه معلقا كالحج فاوجوبه متعلق بالمكلف من اول زمن الاستطاعة
او خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجئ وقته وهو غير مقدور له والفرق
بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقف هناك للوجوب
وهنا للفعل لانه اذا توقف فعل الواجب على غير مقدور له امتنع وجوبه
قبله والا لزم احد الامرين اما عدم توقفه عليه حيث وجب لذاته
او التكليف بالمحال حيث الزم المكلف بالفعل في زمن يتعذر فيه حصول ما يتوقف
عليه لانا نقول ليس المراد بوجوب الفعل قبل حصول ما يتوقف عليه ان يكون
الزمان المتقدم ظرفا للوجوب والفعل معا بل المراد انه يجب على المكلف في
الزمان السابق ان ياتي بالفعل في الزمن اللاحق كما يجب على المكلف في المكان
الممنوع من العبادة فيه مثلا ان ياتي بها خارجه فالزمن السابق ظرف للوجوب
فقط والزمن اللاحق ظرف لهما معا فان قلت اذا وجب الفعل قبل حصول
ما يتوقف عليه من الامر الغير المقدور فوجوبه اما ان يكون مشروطا ببلوغ
المكلف الى الوقت الذي يصح وقوعه فيه ولا يكون فان كان الاول لزم ان لا يكون وجوب

قبل

قبل البلوغ اليه كما هو مقتضى الاشتراط وان كان الثاني لزم التكليف بالمحال
فان الفعل المشروط بكونه في ذلك الوقت على تقدير عدم البلوغ اليه ممتنع
قلت ان اردت بالبلوغ نفسه اخترنا الشق الثاني ونمنع لزوم التكليف
بالمحال على تقديره لانه انما يلزم اذا وجب عليه ايجاد الفعل المقيد بالزمن
اللاحق على تقدير عدم بلوغه اليه وهو غير لازم من عدم اشتراطه بنفس
البلوغ وان اردت بالبلوغ ما يتناول بعض الاعتبارات اللاحقة بالقياس
اليه ككونه ممن يبلغ الزمن اللاحق منعنا توقف الوجوب على سبق البلوغ
او مقارنته له بل يكفي مجرد حصوله ولو في الزمن اللاحق فيرجع الحاصل
الى ان المكلف يجب عليه الفعل قبل البلوغ الى وقته على تقدير بلوغه اليه فيكون
البلوغ كاشفا عن سبق الوجوب واقعا وعدمه كاشفا عن عدمه وهو احقنا
بتبيين ذلك الفرق بين الواجب المعلق والواجب المشروط انتهى وحاصل كلامه
رحمه الله تعالى ان الواجب قد يكون مشروطا بشرط يتوقف اصل التكليف فيه
على حدوث امر وقد يكون مطلقا ولكن معلقا على امر غير مقدور للمكلف
كالزمان مثلا وفي هذا القسم نفس الوجوب حاصل قبل حصول الزمان
مثلا المتوقف عليه الواجب وانما الزمان في الواجب فالحالة المنتظرة في هذا
القسم انما هو تحصيل الواجب لا لحصول نفس الوجوب كما في المشروط ولازم
كون الوجوب مشروطا ان لا يجب مقدماته ولو الوجودية منها قبل حصول
المعلق عليه ولو علم عدم التمكن في تمام ازمنة حصول الوجوب لما عرفت
من انه لا يتعقل ذلك بخلاف الواجب المعلق فانك قد عرفت كون الواجب
فيه مطلقا لا مشروطا فيجب تحصيل ساير المقدمات الواجب فيه قبل
مجئ الزمان المعلق عليه بل لا يجوز تاخيره الى مجئ ذلك الزمن مع العلم بعدم

التمكن من تحصيلها فيه نظير سائر الواجبات المطلقة الغير المعلقة على الزمان
ولا غيره من الامور الغير المقدورة فاذا رأينا من الشرع واجبا قد علقه الشارع
المقدس على الزمان فتارة نعلم بكون الواجب مشروطا بالنسبة اليه ولو
بحسب ظاهر اللفظ كان يقول اذا جاء الزمان الفلاني فافعل كذا فنحكم بعدم
وجوب مقدماته قبل مجيء الزمان المعلق عليه وتارة نعلم كونه معلقا على
ذلك الزمان كان يقول افعل الفعل الفلاني في الزمن الفلاني فانه اعتبر الظرف
قيدا في المكلف به لا التكليف عكس المثال السابق فنحكم بوجوب المقدمات
قبل وصول زمان ذي المقدمة اذا علم عدم القدرة على تحصيلها بعد مجيء
الزمان لاستغراق الفعل الواجب الزمان او لعارض آخر وتارة يحصل الشك
وهناك لا بد من التوقف والرجوع الى الاصول كما عرفت لكن اذا رأينا
ان الشارع حكم بوجوب مقدمته قبل وصول الزمان المعلق نستكشف به عن كون
الواجب معلقا كشفا انيا وبذلك ظهر اندفاع الاشكال لانه ان علم من الدليل
كون الواجب معلقا فلا اشكال في الحكم بوجوب مقدمته وكذا لو كان مشكوك
الحال وانما يكون الاشكال فيما لو علم كون الواجب مشروطا ومع ذلك وجبت
مقدمته قبل وصول الزمان المعلق عليه واني للمورد باثبات مثل هذه
الصورة لكن يرد عليه امران **الاول** ان تقسيم الواجب بالاعتبار الذي ذكره
الى المعلق والمنجز غير مستقيم بيان ذلك انه لا ريب ولا اشكال في انقسام
اصل الواجب الى المطلق والمشروط فان الطلب كما انه قد يكون مطلقا غير موقوف
على حصول امر غير حاصل كذا قد يكون مشروطا دليلنا على ذلك الوجدان
فانا نجد بعد المراجعة الى وجداننا انا كما قد نطلب الشيء مطلقا كذا
قد نطلبه على تقدير حصول زمان او وصف كالاستطاعة ونحوها ودعوى

انا الوجوب



ان الوجوب انشاء والانشاء لا يتعقل كونه معلقا فان التعليق
ينافي التعليق وانما يتصور التعليق في المنشأ فيكون مرجع الواجب المشروط
بالزمان مثلا الى الاعلام بمجيء الواجب بعد مجيء الزمان فلا وجوب قبله
اصلا فاسدة جدا لما عرفت من دعوى الوجدان على خلافه فالواجب كما
يكون مطلقا كذا يكون معلقا فالاشتراط نحو من انحاء الوجوب كالعينية و
الكفائية والاصلية والتبعية فيتصف به الوجوب قبل حصول الزمان المعلق
عليه فاذا وصل الزمان ينقلب من الاشتراط الى الاطلاق والقول بان
الانشاء لا يقع معلقا كلام داه جدا كيف وكثير من الانشاءات الوقتية معلقا
ولا يختص هذا بالامر بل يجري في سائر الانشاء وفي النذور المعلقة والوصايا
كذلك فدعوى عدم تصور التعليق في نفس الانشاء غلط جدا كما ان القول بان
التعليق انما هو والمنشأ اغلط منه وذلك لان المنشأ في الخارج ليس الا
نفس الانشاء ولا تغاير بينهما فيه بل انما التغاير بينهما في الذهن نحو تغاير الناشئ
والانشاء والايجاب والوجوب فكيف يتعقل حصول التعليق في احدهما دون
الاخر واما تقسيم المطلق منه الى المنجز والمعلق فغير ثابت بل الذي يظهر
بعد التامل عدم صحة التقسيم المزبور ورجوع المعلق على الامر الغير المقدور
من الزمان وغيره كما في الحج بالنسبة الى ايام ذي الحجة والصوم بالنسبة الى
النهار الى الواجب المشروط بيان ذلك انه لا ريب في مغايرة الواجب
المعلق على المعنى الذي ذكره مع الواجب المشروط بحسب المفهوم فانا كما قد نتصور
واجبا مشروطا ونصرح بان الوجوب موقوف على مجيء الزمان فكذا لنا ان
نتصور واجبا معلقا ونصرح بان الوجوب حاصل قبل مجيء الزمان المعلق وان
المخاطب مكلف الان بايتان الواجب المقيد بالزمان الخاص كزمان ذي الحجة

بعد وصول الزمان لكن مجرد ذلك لا يصلح دليلا لاثبات التغاير بينهما بحسب
الواقع لجواز كونهما منتزعا من امر واحد فان انتزاع المفاهيم المتعددة
عن موجود خارجي واحد غير عزيز كانتزاع الشدة والامكان مثلا من حركة
واحدة والذي ينفع في المقام ليس مجرد اختلاف المفاهيم بل لا بد من اثبات
الاختلاف في الماهية والوجود الخارجي والظاهر ان مرجع الواجب المعلق ايضا
الى الواجب المشروط فان الثابت في نفس الامر ليس الا الواجب المشروط
وان كان نعبر عنهما بعبارتين احدهما عبارة الواجب المطلق فنقول
ان الحج واجب الآن في زمان ذي الحجة وثانيهما عبارة الواجب المشروط
فنقول ان وجوب الحج في زمان ذي الحجة ولنا على اثبات ذلك امران
احدهما الوجدان فانا اذا راجعنا الى وجداننا رأينا ان الفعل اذا
لم يتصف بصفة الحسن والمطلوبية مثلا الا مقيدا بزمان كالتبريد بالكل الخيار
ونحوه اذا فرض انه لا حسن فيه على نحو الاطلاق وانما هو حسن على تقدير
وقوعه في الصيف لا في الشتاء يصح التعبير عنه بعبارتين احدهما ان يقول
ان كان الصيف فالتبريد حسن وثانيهما ان التبريد في الصيف حسن
مطلقا وليس هنا امران متغايران يكون كل واحد من التعبيرين منتزعا
عن كل واحد منهما بالبديهة بل انما الموجود في النفس هو الامر الواحد
فيكون اختلاف العبارة ناشئا عن مجرد امر لفظي لا عن الاختلاف في المعنى
نظير الاختلاف بين التعبير بالصفة او الحال مثل ان تقول جاء زيد راكبا
او جاء زيد الراكب فان اهل المعاني ذكروا ان الحال قيد للفعل وهو جاء
والوصف قيد للموصوف وهو في المثال المزبور زيد والحال ان الضرورة
قاضية بان الاختلاف بينهما لا يرجع الى امر معنوي بل الى مجرد اللفظ والتعبير

لمراعات

لمراعات بعض النكات فالتعبير في مفروض المقام عن المدعى المعبر بلفظ
الواجب المشروط او بلفظ الواجب الذي يسميه المجيب معلقا يشبه
التعبير عن المعنى الواحد بالفاظ مترادفة ومما يكشف عن ذلك مضافا
الى ما سمعت انه لو فرضت كون المثبت للواجب المقيد بالزمان دليلا لبيا
من اجماع وغيره لا ترى الا معنى واحدا يصح لك التعبير عنه بتعبيرين ولا
يجد من نفسك التردد بين امرين حتى الامر الاجمالي والرجوع الى ما تقتضيه
الاصول جميعا تقتضيه الموارد ولا ينبغي للمنصف المتأمل التشكيك في ذلك
الثاني ان مذاق الامامية ان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد خلافا
للاشاعرة المنكرين لذلك القائلين بنفي الحسن والقبح وان افعال الله لا تعلل
بالاغراض ومقتضاه ما ذكرناه من عدم التعدد المعنوي وكون الاختلاف
لفظيا وان سلم امكان القول بالتعدد المعنوي بناء على القول بمقالة الاشعرية
بيان ذلك بناء على مذاق الاشعرية يمكن ان يقال ان الشيء الاضطراري بكل
واحد من الوجوبين المزبورين اي المعلق والمشروط ثم التعبير عن كل واحد
منهما بلفظهما من غير ملاحظة حسن وقبح نظرا الى ان الحسن تابع لايجاب الشارع
فاذا اوجب بنحو الواجب المشروط يكون الحسن ايضا على نحو الواجب واذا اوجب
بنحو الواجب المعلق يكون الحسن على نحوه ايضا واما بناء على ان اوامر الشارع
انما هو على حسب الاوصاف ولا يمكن وجود الامر الا ناشئا عن الصفة الواقعية
فلا يتصور التعدد لان المفروض ان الحسن انما هو في الفعل المقيد بالزمان
لا في غيره فكيف يتصور التعدد في الاوامر ان قلت اي وجه في اختلاف
التعبير مع اتحاد المراد قلت اذا وجب شيء مقيد بالزمان يحصل هنا
معنيان لا محالة احدهما تنجز الوجوب بعد مجيء الوقت وثانيهما ان الامر

الاقتراح

يكره ترك الفعل المكلف به المقيد بالزمان عند مجئ زمانه وهذا
حاصل قبل الزمان لامحالة لانه اذا تصور الشخص الفعل مقيدا بالزمان
فلا محالة يكره تركه في زمانه ويريد فعله كذلك حتى قبل زمانه والا لزم
البداء كما هو ظاهر فبواسطة ملاحظة تنجز الوجوب يعبر بتعبير الواجب
المشروط فيقال انه اذا جاء الوقت يجب الفعل وبملاحظة المعنى الثاني
يعبر بعبارة الواجب المعلق فيقول اريد لأن الفعل المقيد بالزمان
الفلاني اذا طلب ان لا يترك في زمانه وبالجملة كل فعل مطلوب توقف
مطلوبيته على زمان متأخر يكون الزمان قيدا من قيود المطلوب لامحالة
كالطهارة بالنسبة الى الصلوة ولا ريب ان الصلوة المقيدة بالطهارة مطلوب
في كل آن حتى في زمان كون المكلف محدثا فكذا ما نحن فيه اذا عرفت
ذلك فان تقسيم الواجب الى المشروط والمعلق غير مستقيم فاعلم ان التحقيق
امكان اتصاف مقدمة الواجب المشروط بالزمان بالوجوب قبل مجئ
الزمان لما عرفت من ان لازم كون الواجب مطلوبا على تقدير زمان عدم
الرضا بتركه في زمانه حتى قبل ذلك الزمان فيترتب عليه ان لا يرضى
بترك ما يؤدي عدمه الى عدم القدرة على اتيان الواجب في زمانه
من المقدمات الوجودية لهذا الواجب المشروط بالزمان كقطع المسافة
للحج والغسل للصوم وحفظ الطهور للصلوة وغير ذلك ان قلت
الوجوب مشروط بالقدرة في زمانه واللازم منه عدم تنجزه مع انتفائها
ولو كان الانتفاء مسببا عن ترك المقدمات الوجودية قبل وصول زمانه
كابقاء الطهور ونحوه قلت اشتراط القدرة انما هو بالعقل ولا يدل
العقل الا على كونها شرطا في الجملة اي ولو في زمان قبل مجئ زمان

الوجوب

الوجوب لا على اشتراط القدرة في زمانه ولذا يصح ذم من ترك المقدمات
الوجودية من قطع المسافة ونحوه قبل زمان ذي الحجة ولا يقبل الاعتذار
بانى ما قدرت على تحصيل المقدمات يوم ذي الحجة حتى احج والسر ما
عرفت من ان لازم طلب الفعل المقيد بالزمان عدم الرضا بتركه في زمانه
حتى قبل وصول الزمان نعم يمكن للآمر التصريح بانه كما ان الواجب مشروط
بالزمان كذا يشترط بالقدرة على اتيانه في ذلك الزمان وان مجرد القدرة
عليه قبله لا يجدي في العقاب او تنجيز التكليف مع فرض فواتها وعدم
بقائها الى الوقت ولو بواسطة ترك المكلف المقدمات الوجودية اختيارا
ولعل من ذلك قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الى قوله فان جاء
احد منكم من الغائط او لامستم النساء ولم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا
فان الظاهر منه ان الشرط في وجوب الوضوء انما هو وجدان الماء في الوقت
فمع عدمه لا يجب بل ينتقل الى التيمم فعلى هذا لا يجب ابقاء الماء الى الوقت
ولو علم المكلف انه لا يصير واجدا له بعده ان قلت هل هذا الذي ذكرته
من عدم اختصاص وجوب المقدمات بالواجبات المطلقة بل امكان اتصاف
المقدمات الوجودية بالوجوب المشروط قبل وصول زمان الوجوب
ايضا مختص بما يكون مشروطا بالزمان او يعم سائر الواجبات المشروطة
فكل واجب علق على صفة من الاوصاف كالحج بالنسبة الى الاستطاعة يجب
ابقاء القدرة على اتيانه بايجاد المقدمات الوجودية اذا علم بانه لا يتمكن
عن الايجاد بعد حصول الوجوب لحصول ما علق عليه قلت كلا ليس
كل واجب مشروط كذلك ولا يختص الحكم المزبور المشروط بالزمان بل في
المسئلة تفصيل بيانه ان الواجب قد يكون معلقا بالزمان فقد يرد

بلفظ الواجب المعلق كان يقول يجب اكرام زيد يوم الجمعة ولا ريب في مثله في الحكم
بوجوب المقدمات الوجودية قبل وصول الزمان اتفاقا منا ومن الخصم
الفارق بين المعلق والمشروط وقد يرد بلفظ الواجب المشروط كان
يقول اذا جاء يوم الجمعة يجب اكرام زيد والحق فيه ايضا الحكم بوجوب المقدمات
الوجودية قبل زمان الوجوب وهو يوم الجمعة خلافا لمن فرق بين المعلق
والمشروط فلا يجب ودليلنا على الحكم بالوجوب بناء العقلاء عليه بل حكم
العقل مع عدم الفرق بينه وبين الواجب المعلق اصلا على ما سمعته تفصيله
لا يقال ان المفروض عدم وصول زمان الواجب وعدم تعلقه بالمكلف فاذا
ترك المقدمة الوجودية قبل وصول زمانه فغاية الامر انه سلب عنه نفسه
القدرة وخرج عن موضوع تعلق الوجوب ومثله ليس الا مثل من اختار
السفر قبل وصول رمضان او امتنع من قبول هبة نصاب الاستطاعة او
الزكوة او نحو ذلك فلا معنى لعقابه وانما يصح عقابه لو تسبب لتفويت الواجب
بعد تعلق الوجوب بوصول زمانه لانا نقول لا ريب ان الخطاب المذبور
يفهم منه ان الامر وان جعل الوجوب مشروطا بالزمان الا انه مع ذلك يريد
ان لا يترك الواجب في زمانه ما امكن وهذا المقدار كاف في الحكم بوجوب
ابقاء القدرة وتحصيل المقدمات الوجودية قبل وصول الزمان فلا
يكون ما نحن فيه من قبيل ما ذكر من الامثلة بل من قبيل الامتناع عن النظر الى
المعجزة ونحوه مما يعلم ان الامر طالب لوجود الفعل في الخارج وان لم يتعلق
الوجوب الخطابي ومن ذلك نقول بان الامر بالامر امر بمعنى انه اذا سمع
العبد من وراء الجدار ونحوه ان مولاه امر شخصا بان يامره بالفعل الفلاني
على وجه عرفي فان مقصوده وجود الفعل في الخارج وجب عليه الاتيان وان

ما سمعت ظ

فيه ظ

وان لم تبلغه

وان لم تبلغه الواسطة الوجوب الخطابي فان ملاك الثواب والعقاب
انما هو على الارادة والكراهة والخطاب انما هو كاشف عنهما لا انه موضوع
حتى يكون عليه المدار فيهما كما لا يخفى على من راجع طريقة العقلاء واما المعلق
على غير الزمان فكذلك ايضا اذا كان القيد راجعا الى المكلف به لا الى المكلف كان
يقول ان جاءك زيد فاكرمه فانه عينا يجب اكرام زيد وقت مجيئه فيرجع
الى الاول بعينه فلو فرض ان المكلف علم بان زيدا يجيئ في الوقت الفلاني وانه
لا يقدر على اكرامه الا بتحصيل مقدمة كذا قبل وقت مجيئه يجب عليه تحصيل
المقدمة وابقاء القدرة والا عد عاصيا قطعا واما اذا كان القيد راجعا
الى المكلف بالفتح لا الى المكلف به كان يقول لله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا فانه يحتمل الى خطابين احدهما ان المستطيعين مكلفون على
اتيان الحج وثانيهما ان غيرهم ليسوا مكلفين فموضوع التكليف انما هو
المستطيعون لا ذوات الاشخاص فاذا فرض ان الشخص حصل له الاستطاعة
ودخل في الموضوع الوجوب يجب له ابقاء القدرة على اتيان الحج في زمان ذي الحجة
واما من لم يحصل له الاستطاعة فلا يجب له ابقاء القدرة حتى انه لو علم انه يستطيع
غدا وانه لا يقدر على تحصيل الراحلة الا من اليوم لا يجب عليه تحصيل الراحلة بل حاله
اذا امتنع من ايجاد المقدمة لا يزيد على حال من امتنع من تحصيل اصل الاستطاعة
او نصاب الزكوة وبالجملة اذا اعتبر في موضوع الوجوب الاستطاعة فيكون
الخطاب المتقدم مفاده ان الحج يجب على المستطيعين ان قدروا فالقدرة المعتبرة
التي لها مدخلية في الارادة والكراهة هي القدرة الحاصلة حال الاستطاعة
الحاصلة قبلها ومثل ذلك يجري في التعليق على الزمان ايضا لو اعتبر الزمان
قيدا في المكلف كان يصرح الشارع بان التكليف انما هو على من قدر على الاتيان

به بعد مجئ الزمان وانه لا يعتبر القدرة الحاصلة قبل الزمان ولا يجب ابقائها
لو علم بانه لا يتمكن بعد مجئ الزمان ومن هذا الباب الوضوء بالنسبة الى الصلوة
فان مقتضى القاعدة وجوب ابقاء الماء للوضوء اذا علم المكلف بانه لا يتمكن منه
بعد دخول الوقت ونجز الوجوب الا انه يستفاد من قوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس الى غسق الليل الى قوله فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا ان
المناط على وجدان الماء بعد الوقت فلا يجب ابقائه لو تمكن قبل الوقت فضلا
عن وجوب تحصيله قبله فتلخص الى هنا ان الذى ينبغى ان لا يقسم الواجب الى
معلق ومشروط كما فعل الفاضل المذبور بل يقسم الى ما يعلم ان مقصود الشارع المقدس
ليس حصوله فى الخارج مهما امكن بل على وجه خاص وشروط خاصة مثل
كون الشخص قادرا على اتيان الواجب بعد حصول المعلق عليه وغير ذلك مما
يعتبره الشارع المقدس والى ما يعلم ان مقصود الشارع ان لا يترك مهما امكن وبعبارة
اخرى يعلم ان الشارع المقدس لا يرضى بحصول تركه فى الخارج لا مستند الى
اختيار المكلف وسلبه القدرة عن نفسه فالاول لا يجب ابقاء القدرة بايجاد
المقدمات الوجودية التى يتوقف عليها الواجب بعد حصول شرطه بل الترك
لان المفروض انا علمنا ان الشارع لا يريد حصوله فى الخارج كيف كان وعلى اى حال
بل بشروط خاصة والقسم الثانى يجب تحصيل مقدماته لان المفروض انه
علم ان الشارع لا يرضى بتركه مهما امكن ولا يرضى بان يستند تركه الى اختيار المكلف
اصلا واما مشكوك الحال فالذى يوافق الاصول البرائة كما هو ظاهر وان
كان يمكن دعوى اقتضاء ظاهر اللفظ وجوب التحصيل سواء ثبت الوجوب
بعبارة الواجب المعلق او بعبارة الواجب المشروط ومما يشبه المقام ان الجاهل
بالاحكام الشرعية كحرمة الزنا او اكل النجاسة اذا ارتكب المحرمات جهلا منه

يجب

يجب امره بالمعروف ونهيه عن المنكر واما اذا ارتكب جهلا منه بالموضوع
مع علمه بالحكم الشرعى ككون المرأة اجنبية او الشئ نجسا فلا يجب الردع فى مثل
اكل النجاسة ويجب فى مثل الزنا والسرقة فى ذلك انه قد ثبت من حال الشارع
وجوب ابلاغ الاحكام للجاهلين كيف كان ولا يرضى بتركه المستند الى اختيار
المكلف وكذا علم من حاله انه لا يرضى بوقوع مثل الزنا والظلم وقتل النفوس
فيجب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر بالنسبة اليه ايضا مهما امكن بخلاف
مثل اكل النجاسة فانه لا يجب ردع من ارتكبه جهلا منه بالموضوع لعدم ثبوت
تعلق غرض الشارع باستيصاله وعدم وقوعه فى الخارج كيف كان وبل القدر
انما هو العلم بان الشارع لا يرضى بوقوعه فى الخارج على الوجه المحرم ولا اقل
من الشك فالاصل البرائة بقى الكلام فى شئ وهو ان العقاب الذى يستحقه
المكلف بواسطة ترك المقدمات الوجودية للواجب المشروط قبل وصول
زمان الوجوب هل هو لما اذا فنقول فيه وجهان مبنيان على مسئلة ان الامتناع
بالاختيار هل ينافى الاختيار خطابا ام لا فعلى القول بانه ينافى الاختيار وانه
لا يجوز تكليف من لا يقدر على الايجاد ولو كان عدم القدرة مستندا الى سوء
اختياره مثل من القى حجارة من شاهق على راس محترم الدم فانه بعد الالقاء
يخرج الفعل والترك عن اختياره فلا يجوز تكليفه بعد ذلك بعدم القتل
فلا بد من القول بان العقاب ليس على فعل المنهى عنه وهو القتل بل على قطعه
التكليف بسبب اختياره ما يوجب عدم قدرته على الامتثال بعد ذلك واما
بناء على القول بان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار خطابا كما لا ينافيه عقابا
فيصح القول بان العقاب على ترك امتثال نفس المامور به والمنهى عنه لا انقطاع
التكليف كيف والمفروض على هذا عدم انقطاع التكليف بل هو باق الى زمان

الفعل ثم بملاحظة حصول الترك المستند الى سوء اختياره يستحق العقاب
فزمان استحقاق العقاب على القول الاول هو زمان انتفاء القدرة وعلى
القول الثاني زمان الاستحقاق انما هو زمان حصول ترك المامور به او وجود
المنهي عنه والحق هو القول الاول لا لان التكليف بعد القاء الحجر من شاهق يعد
سفها لا يليق ان يصدر من الحكيم فان التكليف كما قد يكون حقيقيا فلا يمكن
تحققه بعد انتفاء الاختيار كذا قد يكون ابتلائيا وهو يصح ولو بعد انتفاء
القدرة بسوء الاختيار بل لان انتفاء القدرة يوجب صدق العصيان عرفا بل وعقلا
بل يعد من اختيار السبب كالقاء الحجر تاركا للمكلف به ولو تاخر زمانه عن زمان
اختيار السبب بكثير فانا لا نتعقل من الترك الا عدم التمكن من الاتيان بعد
ذلك فاذا عد عاصيا وصدق عليه تارك المكلف به فلا يبقى تكليف لان العصيان
لا يجتمع مع بقاء التكليف بل العصيان يترتب على ارتفاع التكليف وعلى اي حال
ظهر لك الجواب عن اصل الاشكال في ان ترك المقدمات قبل وصول زمان
الواجب معصية فيجب تحصيل المقدمات سواء قلنا بان المعصية تقطع التكليف
برفع القدرة او انها لترك المكلف به على الخلاف المذهبين كما ظهر لك انه
لا حاجة الى الجواب عنه عن الاشكال المذبور الى تقسيم الواجب الى المطلق والمعلق
بل ظهر لك انه غير مستقيم ايضا بل التحقيق على ما عرفت ان يقال ان الواجب المعلق
بزمان او غيره اما يعلم ان الشارع لا يرضى بكون المكلف سببا في تركه اصلا
فلا بد من ايجاد جميع مقدماته الوجودية ولو قبل زمان الوجوب او يعلم
انه ليس بهذه المثابة بل انما لا يرضى الشارع بكون المكلف سببا في تركه بعد
وصول زمان الوجوب فلا غبار على التسبيب قبل وصول الزمان بل من هنا
يظهر لك الجواب عن الاشكال في كثير من الموارد التي من جملتها تكليف المرتد الفطري

بالاحكام

بالاحكام الفرعية بناء على المشهور من عدم قبول توبته فانه تكليف بما لا يطاق
نظرا الى انه لا يقبل منه العبادة المشروطة بالاسلام والطهارة بحال من الاحوال
ومن جملتها تكليف الكافر بقضاء الصلوات مع انه لو اتى من دون الاسلام
لا يقبل منه لاشتراطها بالاسلام ولو اسلم يسقط عنه القضاء لان الاسلام يجب
ما سبق فلا يكون قادرا على الفعل المامور به ومن جملتها تكليف الجاهل المقصر
بالاحكام الفرعية بناء على المشهور بين العلماء من كون الجاهل المقصر مكلفا بالفروع
واما بناء على ما ذهب اليه الاردبيلي والخراساني وصاحب المدارك من
ان الجاهل المقصر لا يعاقب على الفروع وليس مكلفا بها بل انما يعاقب على ترك
تحصيل العلم فلا اشكال الا انه خلاف التحقيق وخلاف ما يفهم من قوله تعالى ما سلككم
من المصلين ولم نك نطعم المسكين وخلاف قوله تعالى لو ما اسوء حالك
لو مت على هذا الحال بل خلاف الاجماع على ان الكفار مكلفون بالفروع ومعاقبون
عليها في وجه فانهم ايضا جاهلون مقصرون وانما قلنا في وجه لان
لقائل ان يقول ان المراد من كون الكفار مكلفين بالفروع اجماعا ان حالهم حال
المسلمين وان الكفر لا يمنع التكليف كما يقوله ابو حنيفة واتباعه فلا ينافي اذن
اشتراط عدم الجهل في العقاب بل لعل هذا هو الظاهر فان المقصود من
الاجماع المذبور انما هو رد ابي حنيفة واضرابه فلا يمكن التمسك به لنفي كون
الجهل ونحوه ايضا مانعا من التكليف ووجه معرفة الجواب عن اشكال تكليف
ما لا يطاق في الموارد المذبورة ما تقدم غير خفي فان الامتناع بالاختيار لا ينافي
الاختيار عقابا جزما بل خطابا ايضا على الوجه الاخر فالشخص بمجرد اختياره
الارتداد او الكفر او الجهل صار عاصيا حكما واستحق العقاب بالنسبة الى التكليفات
الاتية الا يمكن ان يصدر منه بعد ذلك على مختارنا وعلى القول الاخر انما يحصل

الاستحقاق فى محل الفعل وبعد فوات التكليف ومن جملة الامثلة التى
يورد فيها الاشكال ما حكم به غير واحد من الاصحاب منهم الشهيد الثانى
وغيره من عدم جواز النومة الثانية فى مثل رمضان فانه لا يتم ايضا الا على
ما ذكرناه من قاعدة وجوب تقديم المقدمة ولو كان الواجب مشروطا
وانه لو منع يستحق عقابا قبل مجئ زمان التكليف واما دعوى ان الحكم
فيه مبنى على ان وجوب الصوم لا يختص بالنهار بل يجب فى الليل ايضا فهو
لا يجئ بناء على مذاق اكثر المفتين بذلك فانهم لا يرون ذلك واما مسئلة
من توسط ارضا مغصوبة فانه مكلف بالخروج ومع ذلك يعاقب على خروجه
نظرا الى انه تصرف فى مال الغير من غير اذنه فيكون بما لا يطاق فالجواب عنه يمكن بوجوه
الاول ما اخترناه من ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار عقابا ه
فالشخص وان كان معاقبا على الخروج ومكلفا به ايضا الا انه لما كان سبب ذلك
سوء اختياره فلا يضر فهو بمجرد اختياره الدخول صار عاصيا حكما استحق
عقاب الدخول والعقاب المترتب على الخروج وعلى هذا فلا يجتمع الامر
والنهى فى محل واحد وهو الخروج اذ هو ما مور به ليس الا كما لا يستحق حين
حصوله عقاب وانما يستحق العقاب حين اختيار السبب وهو الدخول
فى المكان الغصبى الثانى ان يقال بانه كما امر بالخروج تخلصا عن الغصب
كذا هو منهى عنه لكونه عين الغصب والتكليف بالفعل والترك فى آن واحد
وان كان ممتنعا الا انه لما كان السبب فيه نفس المكلف فلا يضر وهذا انما
يصح بناء على ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار حتى خطابا وهذا مختار
ابى هاشم وبعض الاواخر منا نسبه الى الفقهاء وهو غير متحقق بل المحقق
خلافه كيف وقال العلامة رحمه الله فى التحرير ان العقلاء اطبقوا على خلاف

ابى هاشم

ابى هاشم فى حكمه بكون الخروج منهيا عنه وترتيبه عليه فساد صلوة من يصلى
فى حال الخروج وهو كما ذكره فالظاهر ان المشهور موافق لما اخترناه من
عدم النهى وان كان عقاب من جهة سلب الاختيار بقدرته وانما خالف
فى ذلك بعض ومن هنا ربما يورد اشكال على القائلين بان الامتناع بالاختيار
لا ينافى الاختيار حتى من حيث الخطاب من جهة مطالبة الفرق بين هذا المورد
وساير الموارد من جهة التزامهم ببقاء الخطاب فى ساير الموارد كحرمة الغصب
بالنسبة الى الجاهل المقصر ولا يلتزمونه فى المقام حيث يقولون بان الخروج
ليس بمنهى عنه بالنسبة الى من توسط ارضا مغصوبة مع ان كليهما من واد
واحد بل فى مفروض المثال المتقدم يتحد دليل حرمة الغصب ايضا بالنسبة
الى الجاهل المقصر والمتوسط فى الارض المغصوبة على حد سواء كما لا يخفى الا انه
ان يقال ان كل من قال بالمقالة المزبورة اى ان الامتناع بالاختيار لا ينافى
الاختيار خطابا يلتزم فيما نحن فيه ايضا باجتماع الامر والنهى فى الخروج فلا
تصح الصلوة فى حاله لكن فيه نظر لا يخفى او يقال بان الفرق ان الخروج فى المقام
لما كان مامورا فلا معنى لتعلق النهى بخلاف مسئلة الجاهل المقصر هذا فانه لا مانع
فيه من النهى اصلا وفيه ايضا ما لا يخفى فالاظهر ان يقال بان الامتناع بالاختيار
انما يصحح العقاب ولا نهى لا فى المقام ولا فى غيره الا انه يشكل مع ذلك ايضا الحكم
بصحة الصلوة حتى فى حال الخروج فانه وان لم يكن منهيا عنه من جهة عدم
القدرة على الامتثال الا ان مبغوضية الفعل وكونه موجبا للعقاب بعد باق
لم يتغير وبعبارة اخرى اخرى لب النهى باق وعليه المدار فى اثبات الفساد
لا على خصوص الخطاب فتم الثالث ان يقال ان المكلف قبل التوسط
فى الارض المغصوبة منهى عن الغصب والتصرف فى مكان الغير دخولا وخروجا

غاية الامر ان زمان المكلف به متاخر بالنسبة الى الغصب الخ وجي نظر تاخر
زمان الحج الى ذي الحجة مع تقدم اصل التكليف بعد زمن الاستطاعة ويرد عليه
انه مجرد كلام خال عن البرهان بل الظاهر ان المكلف قبل الدخول انما هو نهي
عن الدخول ثم بعد الدخول يكون مكلفا على ترك الغصب الذي يتحقق بالخروج
بناء على القول بالتكليف وذلك لان دليل حرمة الغصب اما الاجماع او العقل
وعلى اي تقدير لا يستفاد منه الا حرمة الغصب حين تحققه لا قبله مع انه
لا يجدي الجواب المزبور على تقدير صحته ايضا شيئا لو اريد من اثبات التقدم
في النهي عدم اجتماع الامر والنهي في ان واحد اذ لا يرتفع محذور اصل الاجتماع
وهو التنافي لا كون الاجتماع لا في ان واحد كما انه لو اريد اثبات تحقق العصيان
بمجرد الدخول فلا يكون حال الخروج الا حال العصيان لا حال الخطاب فيرد عليه
ان هذا لا يتوقف على اثبات التقدم بل يتم بما ذكرناه من ان الامتناع بالاختيار
عصيان حكما وان لم يكن عصيانا حقيقة ولا يتوقف تحقق العصيان الحكمي على تقدم
الخطاب بل انما يتوقف عليه العصيان الحقيقي فترك المقدمة قبل مجيء زمان
الوجوب ترك حكمي للواجب لانه بمنزلة التفويت له عند العرف والعقلاء و
لذلك قلنا بان المرتد يستحق العقاب على الصلوة الفائتة منه مدة عمره وكذا
غير ذلك من الامثلة المتقدمة فلا حاجة الى ما قيل من ان الواجب
النفسي قد يكون وجوبه لغاية التهيأ والاستعداد لواجب اخر مشروط
بشرط غير حاصل فيجوز ان يكون وجوبه من هذه الجهة مراعى بوجوب ذلك
المشروط على تقدير الاتيان بهذا الواجب والامتثال به مراعى بوقوعه
فيجوز ان يترتب على ترك مثل هذا الواجب ما يترتب على ترك الاخر
اذا ادى تركه الى عدم تحقق وجوبه لاستناد فوات فوائده اليه وينبغي ان يجعل

من هذا

من هذا الباب استحقاق المرتد الذي لا يقبل توبته على ما يفوته بالارتداد
من الواجبات المشروطة بامور غير حاصلة حال الارتداد ولو قلنا بذلك
وان يجعل منه وجوب تعلم الصلوة واحكامها قبل دخول وقتها مع ان وجوبها
مشروط بدخول وقتها لو قلنا بذلك ويقرب هذا الفرع من الواجب
النفسي الى الواجب الغيري بالمعنى المتقدم لما وانه اياه في حملة من الثمرات
وربما يظن انه منه وليس كما يظن اذ لا يعقل الوجوب الغيري عند عدم الغير
كما كيف تكون من بابه نعم لو فسر الوجوب الغيري بمعنى اخر اعم من المعنى
المتقدم جاز وان كان وجوبه تابعا لوجوب غيره انتهى ووجه عدم الحاجة ظاهر
مما تقدم ثم ان الترك الحكمي الذي قلنا بكونه سببا للعقاب كالترك الحقيقي
انما هو عبارة عن تفويت القدرة قبل زمان مجيء الوجوب كترك الغسل
في ليلة رمضان بناء على ان مجيء الوجوب فيه مشروط بالزمان بمعنى عدم
تعلق الوجوب قبل مجيء النهار كما يستفاد من قوله تعالى كلوا واشربوا حتى
يتبين لكم الخيط من الخيط الاسود ثم اتموا الصيام الى الليل فان الظاهر منه
عدم وجوب الصوم في الليل واما قوله تعالى ومن شهد منكم الشهر فليصمه
وقوله عم صم للرؤية وافطر للرؤية فلا يستفاد منهما كون الليل بل ما قبله
زمن الوجوب لانهما وردا في مقام بيان حكم اخر لا مقام بيان زمن الوجوب
كما لا يخفى واما تفويت سائر ما يعتبر من الشروط في الوجوب فليس من
الترك الحقيقي ولا من الترك الحكمي فلو وهب له نصاب الحج او الزكوة فامتنع
من القبول لا يعد عاصيا ولا تاركا للمامور به حكما فضلا عن الترك الحقيقي
وكذا غير ذلك من شروط الوجوب بل وكذا تحصيل القدرة لمن لا قدرة
له فان تركه لا يعد تركا حكميا ولا عصيانا وانما الواجب عند العقل ابقاء القدرة

٢ لكم

بعد حصولها والفرق ان ترك تحصيل ساير الشروط انما يوجب تبدل
الموضوع فان ترك تحصيل الاستطاعة انما يوجب دخول الشخص في موضوع
عدم وجوب الحج بخلاف المستطيع التارك قطع المسافة وشراء الراحلة
وغير ذلك فانه لا ريب في كونه بمجرد الاستطاعة داخلا في موضوع المستطيع
فيكون ترك قطع المسافة من باب العصيان وترك المامور به وبوجه اخر
اذا فوت المكلف شرط الوجوب من الاستطاعة وتحصيل النصاب فلا
يتحقق السبب المورث للعقاب وهو ترك الحج من المستطيع مثلا واما
بعد فرض حصول الاستطاعة في الخارج فتفويت القدرة مورث لتفويت
المصلحة الموجب للعقاب وبوجه اخر ترك تحصيل ساير المقدمات
موجب لكمال دفع المقتضي للتكليف راسا بخلاف تفويت القدرة فانه بعد
احداث عجز ومانع بعد كمال اجزاء المقتضي ثم ان ما ذكرناه من وجوب تحصيل
المقدمات الوجودية للواجب المشروط وعدم الفرق في ذلك بين الواجب
المعلق والواجب المشروط هو الذي يظهر من غيرنا ايضا حيث حكموا بوجوب
الغسل لصيام رمضان من الليل مع انه من الواجب المشروط الا ما سمعت
انفا بل يمكن الاستدلال عليه ايضا مضافا الى ما قدمناه بالروايات
منها ما رواه في السرائر في الصحيح عن محمد بن مسلم قال سئلت
ابا عبد الله ع عن الرجل يجنب في السفر فلا يجد الا الثلج او ماء جامدا قال
هو بمنزلة الضرورة يتيمم ولا ارى ان يعود الى هذه الارض التي توبق دينه
وفيه ايضا عن العلاء عن محمد بن مسلم عن احدهما ع انه سئل عن الرجل يتيمم
بالبلاد الاشهر ليس فيها ماء من اجل المرعى وصلاح الابل قال عليه السلام
لا الا ان الاستدلال بهما لا يخلو من مناقشة من جهة عدم العمل بهما في موردهما

فلا يصح



فلا يصح التمسك بهما ثم ان مقتضى ما ذكرناه الحكم بوجوب المقدمات
الوجودية للواجب المشروط سواء علم المكلف بانه يقدر على اتيانها بعد
وصول زمان الوجوب او علم بعدم التمكن من جهة عدم قابلية زمان الوجوب
لايجاد المقدمات كما في صيام رمضان او من جهة امر عارض او شك و
سواء ضاق زمان ادراك المقدمات كاخر الليل المقارن مع طلوع
الصبح او لا كالغسل في اول الليل مع العلم بانه يتمكن بعد ذلك ايضا الا
انه على بعض الوجوه يحكم بالوجوب الموسع وعلى البعض الاخر يحكم بالمضيق
وعلى ذلك جرى بعض العلماء منهم المحقق الخوانساري فحكم بالتيمم المذبور
ولازمه جواز نية الوجوب في الغسل في ليلة رمضان اذا اتاه في اول الوقت
سواء ضاق الوقت ام لا بل لو علم بانه يتمكن من ادراك الحج يوم ذي الحجة
على تقدير تركه قطع المسافة مثلا يجوز له قطع المسافة بقصد الوجوب
قبله الا ان الذي يظهر من المص عدم التزام ذلك وتوقف الحكم بوجوب
المقدمة قبل زمان الوجوب على ضيق الوقت وعدم التمكن من ايجاد المقدمة
في زمان تعلق الوجوب فلا يجوز ايجاد الغسل في ليلة ليلة رمضان بنية
الوجوب الا في اخر الليل حتى انه وجه صاحب المدارك كلام شيخه المقدس
الاردبيلي حيث حكم بالوجوب الموسع اي بالوجوب من اول الليل بان مراده
الوجوب الشرطي وقيد في الشرايع وجوب الاغتسال للجنب في ليلة الصوم
فقال وقد يجب اذا بقي لطلوع الفجر من يوم يجب صومه بقدر ما يغتسل
الجنب ومثله العلامة رحمه الله ثم والمراد من العبارة المذبورة على ما فهموه
عدم الوجوب اذا بقي من المقدار ازيد وان كان لولا فهمهم ذلك لا يمكن
دعوى ظهوره افادة العبارة المذبورة عدم الوجوب اذا بقي اقل من المقدار

٢ ازيد ح

المزبور وكيف كان يمكن توجيه تخصيص الوجوب باخر الوقت بان الحاكم
بالوجوب للمقدمات قبل وصول زمان الوجوب ليس هو الا العقل والعقل
لا ينشأ الوجوب ولا يجرى الشخص على الاتيان بالمقدمات الا فى زمان
الضيق بحيث لولا ايجاد المقدمة فيه لفات اصل الواجب والسر ان مناط
الوجوب عنده ليس الا على كون الترك سببا لترك ذى المقدمة وهذا
المناط غير موجود الا فى الصورة المزبورة وليس المناط على صفة المقدمية
والايصال حتى يقال انه موجود فى كل فرد حتى فى الافراد التى توجد فى زمان
السعة وبالجملة المقدمة وان كانت هى القدر المشترك الا ان وصف الوجوب
انما يلحق بعض الافراد نظير ما ذكره بعض الفضلاء من ان المقدمة هى القدر
المشترك بين المقدور وغير المقدور مع انه لا ريب فى ان وصف الوجوب لا يلحق
الا المقدور منها ولا اقل من الشك والاصل عدم الوجوب الا فى المقدار
المتيقن منها وهو الفرد الذى يوجد فى اخر ازمنة الامكان كالغسل
فى اخر ليلة الصيام ان قلت مقتضى كلامك هذا انه لا يحكم العقل بوجوب
المقدمة على نحو التوسعة اصلا لان المناط فى حكمه ليس هو المقدمية بل كون
الترك موصلا الى الترك وهذا المعنى خاص بالفرد الذى لولاه لزم الترك
لا محالة بحيث لا يمكن الايجاد بعده مع انه لا ريب فى ان وجوب المقدمة
تابع لوجوب ذى المقدمة فى التوسعة والضيق فاذا فرض كون وجوب
ذى المقدمة على نحو التوسعة كالصلوة يكون وجوب مقدمتها ايضا كذلك
قلت لا غبار للالتزام بما ذكرت واما كون وجوب مقدمة واجب الموسع
كالوضوء بالنسبة الى الصلوة مثلا على نحو التوسعة فهو وان كان واضحا الا
ان مرجعه فى الحقيقة الى المضيق وذلك لان العقل انما يحكم بوجوب الوضوء مثلا

فى كل

فى كل ان لكونه مستلزما لفوات الصلوة الواجبة فى الان الذى بعده وانما
يتجه النقض لو فرض حكم العقل بالوجوب الموسع بالنسبة الى شخص واحد
من الواجب وعلى هذا فالغسل الذى يحصل من اول الليل او فى وسطه
مثلا ليس من الواجب ولا يصح اتيانه بقصد الوجوب الغيرى للصوم
بل لا بد من اتيانه بقصد المطلوبية النفسية او بقصد غير الصوم من الغايات
فيكون مسقطا لوجوب المقدمة ولخفاء الفرق بين سقوط الامر بسبب
حصول الامتثال او بسبب سقوط المصلحة ربما يقع الاشتباه فيظن ان
الغسل واجب على نحو التوسعة وليس كذلك لما علم ان مدار الوجوب على تحريك
العقل الشخص على الاتيان والتحريك مختص بما اتصف بصفة سببية التفويت
لا مطلقا ومن هنا لا نقول بان من ليس مجنبا فى ليلة رمضان بل متطهرا يجب له
احد الامرين اما ابقاء الطهارة الموجودة او احداث طهارة جديدة
وليس الا لان العقل لا ينشأ فى مثل هذه الحالة وجوب المقدمة ولو كان
المناط مجرد التوصل لكان اللازم الحكم بالوجوب التخييرى ح ايضا وهو كما
ترى لكن مع ذلك كله فالحق ان وجوب المقدمة لا يختص بالاخير
الا لصورة عدم التمكن من اتيانها بعد وصول زمان الوجوب كالصوم
بل هو اعم وذلك لان العلة فى الوجوب ليس الا المقدمية والتوقف وهو
حاصل على التقادير فلا يتخلف عنه الوجوب ضرورة امتناع تخلف العلة
عن المعلول ومن هنا حكم بعضهم كالفخر وغيره بان من لا يحسن قراءة الحمد
او السورة لا يجب عليه التعلم عينا بل هو مخير بين التعلم والاقتداء لاشتراكهما
فى المصلحة المؤدية وهو اتيان المامور به على وجهه فقولك ان المدار
ليس الا على كون الترك مستلزما للترك قلت وان سلمنا هذا الا ان هذا

المعنى ايضا مشترك بين ساير الافراد فان ترك الغسل فى كل آن من آنات
الليل يوجب انتفاء الصوم مع قطع النظر عن وجود الفرد الآخر فعلى
هذا يصح اتيان الغسل فى اول ليلة الصوم فضلا عن وسطه بقصد
الوجوب بل لولا الاجماع لامكن الحكم بجواز الاتيان قبل دخول رمضان
بقصد الوجوب الصورى الا ان الاجماع منع عن ذلك نعم هنا دقيقة لابد
ان يلتفت اليها وهو ان قصد الوجوب لما كان متوقفا على الطلب التخييرى
وهو هنا مفقود لما هو المفروض من ان وجوب ذى المقدمة ومطلوب
الفعلية التخييرية انما يحصل فى النهار وانما المتقدم الارادة الاجمالية الموجبة
لعدم جواز ترك المقدمة الموجبة لتفويت ذى المقدمة فى محله فلابد
من اتيان الغسل مثلا فى اول الليل بقصد وجه الوجوب لا نفس الوجوب
بل وكذلك الحال فى الفرد الذى يؤتى به فى آخر آنات الوجوب فالمراد من
قولنا سابقا من انه يجوز ايجاد الغسل بقصد الوجوب لابد ان يكون
مجازا لا قصد نفس الوجوب كما هو ظاهره وعلى هذا جرى المحقق الخوانسارى
رحمه الله تعالى على ما حكى عنه شيخنا ادام الله بقائه محكم بالوجوب الموسع للمقدمات
الوجودية للواجب المشروط بالزمان من دون فرق بين امكان تحصيل
ذى المقدمة بعد مجئ زمن الوجوب وعدمه واما وجه ما حكم به
المحقق والعلامة واضرابهما من تخصيص الوجوب بآخر الآنات مع اشتراط
عدم التمكن من تحصيل المقدمة بعد مجئ الزمان المعلق عليه الواجب فلعله ليس
هو من باب المقدمية حتى يكون مشتركا بين ساير الافراد التى منها ما يقع
فى اول الليل ونصفه مثلا بل امر آخر وهو ان يدعى ان مقتضى دليل وجوب
الصوم بعد وصول النهار والعقاب على تركه ان يجعل المكلف نفسه متهيأ

لغيره

لغيره مفوت لقابليته باختياره وهذا المقدار يحصل بتخصيص الوجوب
بآخر آنات الامكان فلا يبقى وجه للتعدى الى غيره من الافراد فان الضرورات
يتقدر بقدرها فان الوجوب المشروط عند ارباب هذا القول
ينافى تقدم وجوب مقدمته ولعل الى هذا يرجع ما اجاب به
البهائى عن اشكال وجوب الصوم فى ليل رمضان مع ان وجوب نفس
الصوم لا يتحقق فى الليل بل يتوقف على مجئ النهار وهو ان الواجب فى الليل
انما هو توطين النفس لا مقدمة الواجب فان غرضه ان الواجب على جميع
يفهم من الخطابات الشرعية انما هو توطين النفس وجعل الشخص
نفسه متهيأ للتكليف وقابلا به المتوقف على الاغتسال فى الليل وهذا
النحو من الوجوب اشبه شئ بالوجوبات النفسية والحاصل انه لو فرض انه
صرح المولى بانى اريد منك من اول طلوع صبح الغد الصعود الى السطح
وقال انى لا اقبل عذرا لك فى تاخير الصعود وعلم العبد بانه لا يمكنه
الصعود فى اول الصبح الا بعد نصب السلم من الليل لا ريب انه يحكم عقله
بوجوب النصب عليه فنقول بان ما حقه يكون صالحا للتكليف فكذا لو لم يصرح
بذلك بعد فرض كون ظاهر ايجاب الشئ معلقا بزمان ذلك والى
هنا قد عرفت انتهاء الاقوال فى المقام الى ثلثة احدها ان الواجب
المعلق بالزمان يحكم بوجوب مقدماته الوجودية على نحو التوسعة قبل
وصول زمان الواجب ولو لم يعلم عدم التمكن فى زمان الواجب وهو المختار
وعلى هذا يتفرع الحكم بوجوب تحصيل مسائل العبادة وغيرها من مسائل الصلوة
للمكلف قبل حصول الدلوك الثانى الحكم بالوجوب قبل وصول زمان
الواجب لكن بشرط عدم التمكن من اتيانها بعد مجئ زمان الواجب لعدم

قابلية الزمان كالصوم او لامر عارض وبشرط وصول اخر ازمنة
الامكان وهو الذى ذهب اليه جماعة **الثالث** الفرق بين كون
الواجب تعليقيا ومشروطا وقد عرفت الوجه فى كل واحد كما عرفت
ان اضعفها اخيرها وان كون الواجب بحسب الخطاب الشرعى من باب
المعلق او المطلق لا يؤثر بالنسبة الى وجوب المقدمة وعدم وجوبها
بل لا يستمر ايضا فى باب الواجب الذى تنحصر مقدمته والمحرم سواء
كانت المقدمة مقارنة مع ذى المقدمة ومتقدمة عليه كطى المسافة
بالنسبة الى الحج اذا فرض انحصاره فى المحرم للغصب ونحوه او كانت مقارنة
معه فى الوجود كالصلوة فى المسجد مع ترك الازالة فان الترك مقدمة
منحصرة بالنسبة الى ايجاد الصلوة مقارنة معه فى الوجود الخارجى او كانت
مما يحصل فى اثناء ايجاد ذى المقدمة كالاغتراف من الاناء المغصوب بالنسبة
الى الوضوء فان الاغتراف لغسل اليدين انما يحصل فى اثناء الوضوء لا قبله
اما وجه توهم الثمرة بناء على جعل وجوب الواجب الذى انحصر مقدمته
فى المحرم من باب الواجب المعلق فهو انه بناء على ما يرى فى بدو الانظار
من لابدية جعل الواجب مشروطا بالنسبة الى حصول المقدمة المحرمة
كطى المسافة بالنسبة الى الحج بحيث لا وجوب قبل حصول القطع فى الخارج
وكذا الكلام بالنسبة الى ترك الازالة بالنسبة الى الصلوة والاغتراف بالنسبة
الى الوضوء لا بد من تفصيل فى مسئلة الواجب المنحصر مقدمته فى المحرم فان
يقع تلك المقدمة ان كان من قبيل طى المسافة بالنسبة الى الحج اى متقدما
بحسب الوجود على ذى المقدمة لا يجب على الشخص اتيان الحج قبل وجود
المقدمة بتمامها منه فى الخارج واما بعد حصول المقدمة المحرمة

بان قطع

بان قطع المسافة على نحو الغصب فيتعلق الوجوب ح لعدم المانع منه ح
او لا يلزم محذور اصلا بل فى الحقيقة تخرج المقدمة ح عن المقدمية
لانه لا يتوقف عليها الواجب ح ففى زمان الوجوب لا مقدمية كما ان
فى زمان المقدمية لا وجوب وان كان من قبيل ترك الازالة اى مما
يقارن المقدمة بحسب الوجود الخارجى او من قبيل الاغتراف بالنسبة
الى غسل اليدين اى مما يحصل فى اثناء ذى المقدمة فلا يتعلق وجوب
اصلا لعدم حصول شرطه بحيث لا يحرم على المكلف ايجاد الصلوة او
الوضوء فى آن حتى يتعلق بهما الامر فلو ترك الازالة واتى بالصلوة تكون
باطلة وكذا الاغتراف ونوضح لان الصحة فى العبادات عبارة عن موافقة
الامر وقد فرضنا فقده لفقد شرطه واما لو جعلنا الوجوب فى مفروض
الامثلة المزبورة معلقا على حصول المقدمة فى الخارج لا مشروطا بها
فيترتب عليه الحكم بالصحة فى الصور الثلث كما يترتب ايضا تقدم الوجوب
على على اتيان المقدمة المحرمة كطى المسافة لانه ليس شرطا للوجوب على
ما هو المفروض بل انما هو مما علق عليه الواجب والحاصل ان الامر
على هذا لا يزول اذا قطعت المسافة او تركت الازالة او اغترف بل يتعلق
بك وجوب الحج او الصلوة او الوضوء بل يقول يجب عليك هذه على وجه
الاطلاق على تقدير حصول الامور الثلثة مثل منك فى الخارج ولا يلزم بذلك
انه لو اختار المكلف ترك المقدمة المحرمة لا يعاقب على ترك الواجبات
الثلثة لان المفروض عدم تعلق الوجوب على تقدير عدم الاتيان فى الواقع و
نفس الامر واما لو اختار اتيان المقدمة المحرمة بسوء الاختيار فيجب عليه
ذى المقدمة على وجه لو فرض ترك الصلوة مع الازالة والوضوء مع اختيار

الاعتراف يعاقب بعقابين احدهما عقاب اختيارى المقدمة المحرمة وثانيهما
العقاب على ترك الواجب الذى فرض تعلقه به على التقدير المذكور والحاصل
ان اختيار اتيان المقدمة المحرمة على التقدير الثانى اى جعل الواجب من باب
الواجب المعلق لا المشروط يكون من باب الشرط الكاشف عن تعلق الوجوب
من اول الامر كما ان الاجارة فى الفضولى كاشف عن حصول النقل والانتقال
من حين حصول البيع ولا بد اولا من بيان مدرك الوجهين ثم بيان ما اشرنا
اليه من عدم وجود الثمرة فنقول اما الوجه فيما ذهب المشهور اليه من ان
انحصار المقدمة من فى المحرم مانعة الجمع مع وجوب ذى المقدمة بل انما يجب
ذى المقدمة حين عدم كون مقدمته محرمة فظاهر لا يحتاج الى البيان بناء
على قواعد الامامية من عدم جواز التكليف بما هو محال فان كون المقدمة غير
مقدورة شرعا مثل كونه غير مقدور عقلا فلا يتصور امر لانتفاء شرط صحته
واما الوجه فى جعل الواجب معلقا فهو ان الخطابات الشرعية المقتضية لوجوب
الحج والصلوة والوضوء وغيرها مقتضاها الحكم بالوجوب مطلقا اى سواء انحصرت
المقدمة فى المحرم ام لا وانما يخرج عن الاطلاق بواسطة عدم اجتماعه مع انحصار
المقدمة فى المحرم فلا بد من رفع اليد عن الاطلاق بمقدار تقتضيه المقدمة
المذكورة وهى لا تقتضى ازيد من رفع اطلاق الوجوب وعمومه عن حالتى اختيار
المكلف اتيان المقدمة وعدمه لا اصل الوجوب فيمكن ح ان يقال بالعمل بالخطاب
على تقدير اتيان المكلف المقدمة المحرمة محكوم بالوجوب بالنسبة اليه دون ما لو
اختار المكلف التجنب عن الحرام وترك المقدمة المحرمة فاذا امكن ذلك فلا بد
من القول به عملا بالادلة بما امكن واقتصارا فى رفع اليد عن مقتضى الخطابات
على المقدار المتيقن والحاصل ان العقل بعد ما لاحظ خطاب الوجوب مثلا

ثم لاحظ

ثم لاحظ انحصار المقدمة فى المحرم يحكم برفع اطلاق الخطاب وتخصيص الوجوب
وتعليقه مع اختيار المكلف المقدمة المحرمة لا رفع اصل الوجوب وهذا
نظير ما ذكرناه فى باب التعادل والترجيح من ان تعارض الدليلين من باب
تزاحم الحقوق وانه لا بد من التخيير بينهما نظرا الى اقتضاء دليل كل واحد من المتعارضين
وجوب العمل به على نحو العينية ولما لم يكن يمكن والتكاليف مقيدة بالقدرة عقلا
لفهم العقل بعد ملاحظة الخطابين واشتراط القدرة وجوب الاتيان باحدهما
على نحو التخيير نعم فرق بين ما نحن فيه وبين موارد تزاحم الحقوق من جهة انا
فى موارد تزاحم الحقوق لا بد من تقييد كل واحد الخطابين كما انقذ زيدا
وانقذ عمرا مثلا اذا فرض عدم قيام دفعة ولم يكن يمكن للمكلف انقاذهما معا
فيكون خطاب انقذ زيدا بمنزلة انقذ زيدا على تقدير عدم اختيار ترك انقاذ
عمرو وخطاب انقذ عمرا بمنزلة انقذه على تقدير اختيار ترك عدم انقاذ
زيد وفيما نحن فيه انما يدخل التعليق فى احد الخطابين وهو خطاب صلوة
حج ووضوء واما الخطاب الآخر الدال على حرمة قطع المسافة على وجه الغصب
او حرمة ترك ازالة او حرمة الاغتراف من الاناء المغصوب فلا بل هو
باق على اطلاقه وبالجملة انما يلزم محذور القبح على الامر والتكليف بغير
المقدور على تقدير ابقاء كل من خطابى وجوب ذى المقدمة وحرمة ذى
مقدمته المنحصرة بحاله واما على تقدير التصرف فى خطاب الوجوب وجعله
من باب الواجب المعلق فلا يلزم محذور لانه بمنزلة ان يصرح المولى من اول
الامر بانى انما اطلب منك الصلوة مثلا على تقدير تركك تاركا للازالة فلا بد
من الحكم بتبعيته لانه عمل بالخطاب الشرعى ولو فى الجملة بخلاف ما لو بنى
على ارتفاع الوجوب من اصله فانه طرح للخطاب فى مثله بالمرة وهذا

من ظ

غاية ما يبقى فى توجيه المذكور لكن مع ذلك الحق انه لا يجرى فى رفع
محذور التكليف بما لا يطاق بل اجتماع الامر والنهى والنهى الامر بين بالنسبة
الى المقدمة فلا بد فى رفع المحذور المذكور من الاخذ بما ذهب اليه
المشهور من الحكم برفع الوجوب ما لم تحصل المقدمة بتمامها فى الخارج
والحكم بطرو الوجوب بعد حصول المقدمة فى الخارج مع عدم حصول
ذى المقدمة كما فى مثال الحج وهذا هو الوجه فى عدم الثمرة للقول بالواجب
التعليقى وانه مغاير للواجب المشروط بالنسبة الى مفروض المقام من اختيار
المقدمة فى الحرام ولا باس بتفصيل الكلام فى المقام ونقل جملة من كلماتهم
وبيان ما يقتضيه التحقيق فنقول قال العلامة ره فى القواعد ولا تصح
الصلوة فى اول وقتها ممن عليه دين واجب الاداء فورا وقال الكركى فى شرحه
ان الواجب فى المقام واشباهه وجوب تقديم احدهما على الاخر ومرجعه
اجتماع الامر بالمضيق مع الامر بالموسع الى وجوب تقديم المضيق على الموسع
ومجرد تقديمه لا يوجب ان لا يكون الموسع واجبا بعد الاخلال بالتقديم و
قال ايضا فى اثناء كلام فى تلك المسئلة فان قلت وجوب القضاء على
الفور ينافى وجوب الصلوة فى الوقت الموسع لانه حين وجوب الصلوة اذا
تحقق وجوب القضاء على الفور يلزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل وان لم يتحقق
خرج الواجب عما ثبت له صفة الوجوب الفورى قلنا لا نسلم وجوب لزوم
تكليف ما لا يطاق اذ لا يمتنع ان يقول الشارع اوجبت عليك كلا من الامرين لكن
احدهما مضيق والاخر موسع فان قدمت المضيق فقد امتثلت وسلمت
من الاثم وان قدمت الموسع فقد امتثلت واثمت بالمخالفة فى التقديم
والحاصل ان الامر يرجع الى وجوب التقديم وكونه غير شرط فى الصحة

والامتثال

والامتثال مع انتفائه بتضييق الوقت فانه ان بقى الوجوب لزم ما سبق وان
صرح لزوم خروج الواجب عن صفة الوجوب مع انه لا دليل على الترجيح اذ هما
مضيقان قد تعارضا فلا بد من خروج احدهما عن صفة الوجوب فلا يلزم
المحذور والدليل تدل على خلافه ومع تسليمه فلا دليل يقتضى خروج واحد
بعينه من الصلوة فى اخر وقتها الحق المضيق والحكم بصحة الصلوة فى اخر
الوقت ايضا باطل لانه يستلزم الترجيح بلا مرجح ولانتفائه عما سلف يوم
النحر فان الترتيب فيها فيها واجب ولو خالف اجزات من الواجب الذى
فى الذمة وانما يجزى لو كانت واجبة مع الترتيب لامتناع اجزاء غير الواجب
من الواجب وانما يعقل على التقديرين والثانى على تقدير واحد بخصوصه
بناء على ما قدمناه فلو كان وجوب شئ يقتضى ايجاب ما يتوقف عليه وان
كان فى مقابله واجب اخر لامتنع الاجزاء هنا وفى كل موضع اشبهه وهذا
من غوامض التحقيقات انتهى ولا يخفى ان مرجع كلامه ره الى الصحيح ما اكدناه
صحته تبعا للمشهور انهم ومنهم ابن ادريس حيث ادعى اتفاق المحصلين على قبح
الامر بما يستلزم القبيح كالامر بالصلوة المستلزمة التوبيخ الواجب المضيق
وهو ازالة النجاسة من المسجد وقال الشيخ جعفر رحمه الله فى كشفه ما لفظه
هذا انحصار المقدمة بالحرام بعد شغل الذمة لا ينافى الصحة وان استلزم
المعصية واى مانع عن ان يقول الامر المطاع لمأموره اذا عرضت لمعصيتى فى
ترك كذا افعل كذا كما هو اقوى الوجوه فى حكم الجاهل المقصر والاثم فاستفادته
من مقتضى الخطاب لا من الدخول تحت الخطاب فالقول بالاقتضاء اى اقتضاء
الامر بالشئ النهى عن ضده وعدم الفساد اقرب الى السداد ومرجعه ايضا
الى ما ذكره الكركى رحمه الله تعالى وقد بينه الشيخ رحمه الله فى ذلك تلميذه الشيخ محمد تقى

وصاحب الفصول الا ان الذى يظهر من اولهما انه يجعل اختيار المكلف
المكلف الاتيان بالمقدمة عصيانا لشرط فى الامر وبه يدفع اشكال
لزوم التكليف بغير المقدور الشرعى اجتماع الامر والنهى فى شئ واحد
فالامر بالصلوة عنده مع وجوب الازالة ليس من الواجبات المطلقة بل من
الواجبات المشروطة بترك الازالة فيما دام لم يحصل الشرط لا يحصل المشروط
وكذا الامر بالوضوء بالنسبة الى الاغتراف من الاناء المغصوب والامر بالحج
بالنسبة الى قطع المسافة على الوجه المحرم قال رحمه الله فى جملة كلام له فى المقام
فان قلت ان ترك الاهم لما كان مقدمة للاتيان بغير الاهم وكان وجوب
الشئ مستلزما فى حكم العقل لوجوب مقدمته بحيث يستحيل الانفكاك
بينهما كما مر الكلام فيه وكيف يعقل وجوب غير الاهم مع انحصار مقدمته
اذن فى الحرام فيلزم ح احد الامرين من اجتماع الوجوب والحرمة فى المقدمة
المفروضة او القول بانفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذى المقدمة
ولا ريب فى فساد الامرين قلت ما ذكرناه من كون تعلق الطلب على فرض
عصيان الاهم انما يفيد كون الطلب المتعلق به مشروطا بذلك فيكون وجوب
غير الاهم مشروطا بترك الاهم واخلاء ذلك الزمان عن اشتغاله به
ومن البين عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط فلا مانع من توقف
وجود الواجب على المقدمة المحرمة اذا توقف وجوبها عليها ايضا فان قلت
لو كانت المقدمة المفروضة متقدمة على الفعل المفروض ثم ما ذكر لتعلق
الوجوب به بعد تحقق شرطه فيصح تلبسه واما اذا كان حصول
المقدمة مقارنة لحصول الفعل كما هو المفروض فى المقام فلا يتم ذلك اذ لا
وجوب للفعل المفروض قبل حصول مقدمته وجوبه فلا يصح صدوره

من المكلف

من المكلف وقد مرت الاشارة الى ذلك قلت انما يتم ذلك اذا قيل
بلزوم تقدم حصول الشرط على المشروط بحسب الوجود وعدم جواز
توقف الشئ على الشرط متاخرا بان يكون وجوده فى الجملة كافيا فى حصول
المشروط واما اذا قيل بجواز ذلك كما هو الحال فى الاجازة المتاخرة
الكاشفة عن صحة عقد الفضولى وتوقف صحة الاجزاء المتقدمة من الصلوة
على الاجزاء المتاخرة منها فلا مانع من ذلك اصلا فاذا تيقن المكلف على
حسب العادة بحصول الشرط المذكور تعلق به الوجوب وصح عنه الاتيان بالفعل
فان قلت من اين يستفاد كون الشرط الحاصل فى المقام من هذا
القبيل حتى يصح الحكم بصحة الفعل المفروض مع انه مقتضى الاصل الاولى انتفاء
الصحة قلت ان ذلك مقتضى اطلاق الامر المتعلق بالفعل اذا قضى
ما يلزم فى حكم العقل تقييده بصورة الاتيان بالاهم واما مع خلو زمان الفعل
عن الاشتغال به بحسب الواقع فلا مانع من تعلق التكليف بغير الاهم فاذا علم
المكلف ذلك لم يكن هناك مانع عن اشتغاله بغير الاهم ولا من تكليفه بالاتيان
به ولا قاضى اذن بالالتزام بتقييد الاطلاق بالنسبة اليه انتهى والذى يظهر
من ثانيهما انه يجعل القيد المذكور من قيود المامور به لا من شروط الامر
فيكون ح وجوب الصلوة واما الوضوء والحج فى الامثلة المتقدمة من قبيل
الواجبات المطلقة لا من قبيل الواجبات المشروطة قال رحمه الله فى
الفصول واعلم انه كما يصح ان يكون وجوب الواجب على تقدير حصول امر
غير مقدور وقد عرفت بيانه كذلك يصح ان يكون وجوبه على تقدير حصول
امر مقدور فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله وعلى تقدير حصوله
يكون واجبا قبل حصوله وذلك كما لو توقف الحج المنذور على ركوب الدابة المغصوبة

فالتحقيق ان وجوب الواجب ح على تقدير حصول تلك المقدمة
وليس مشروطا بحصولها كما سبق الى كثير من الانظار والفرق ان الوجوب
على التقدير الاول يثبت قبل حصولها وعلى الثانى انما يثبت بعد تحققها
لامتناع المشروط بدون الشرط وبعبارة اخرى حصول المقدمة على
التقدير الاول كاشف عن سبق الوجوب وعلى الثانى يثبت له كما صرف
نظر الثمرة فى وجوب المقدمات التى يؤتى بها قبلها فعلى الاول يجب الاتيان
بها على تقدير اتيانه بها لاطلاق الامر فيصح قصد التقرب بها وايقاعها
على وجه الوجوب بخلاف الوجه الثانى ويظهر ايضا فيما لو كانت المقدمة
المحرمة مما يعتبر حصولها فى اثناء التشاغل بالواجب كالاغتراف من الاناء
المغصوبة فى الطهارة الحدثية مع الانحصار وكذلك الواجب المتوصل به الى
فعل الضد فان العبادة تصح على الوجه الاول لوجوبها ومطلوبيتها على تقدير
حصول تلك المقدمة وعلى الثانى لا يصح لانتفاء الطلب والوجوب قبلها
الخ ويرد عليها ان جعل الوجوب مشروطا بالنسبة الى المقدمة المحرمة
لا يجدى فى رفع المحذور اللازم على تقدير بقاء الوجوب على اطلاقه
من القبح واجتماع الامر والنهى النهى فى المقدمة وذلك لان وجوب الشئ
لا ينفك عن الاذن فى مقدمته فكل ما فرض تحقق الوجوب بالنسبة الى ذى
المقدمة لابد من كون المقدمة جائز الارتكاب او واجبه ولا يجتمع ذلك
مع فرض الانحصار فى الحرام كما هو المفروض والحاصل ان بقاء الوجوب
على اطلاقه لا يتصور مع فرض انحصار المقدمة فى المحرم بل لابد من تصرف
وتقييد اما فى الامر او المامور به لعدم تصور التقييد فى الامر او المامور
او التقييد على احد الوجهين انما ينفع فى مثل قطع المسافة بالنسبة الى الحج

لا فى مثل

لا فى مثل الاغتراف بالنسبة الى الوضوء وترك الازالة بالنسبة الى الصلوة لانه
كل ما فرضت حصول الامر بالوضوء فى الاول والصلوة فى الثانى يستلزم
جواز الاغتراف وترك الازالة وهو خلاف المفروض من كونه محرما مضافا
الى ما يرد على ارجاع القيد الى الوجوب وجعله مشروطا بالاغتراف
مثلا من انه لا يعقل معنى لكون الوجوب مشروطا بالشرط المتاخر عنه
بل لا معنى للشرط فى شئ من الموارد واما الاجازة فى الفضولى فلا بد من
الالتزام بكونها ناقلة او القول بالكشف الحكمى دون الحقيقى فعدم تعقله
كما اعترف جمال الدين الخوانسارى فى حاشية المعالم وقد يقال ان الشرط
فى الحقيقة ليس هو الاجازة بل الوصف المنتزع منها بالنسبة الى العقد
وهو كون العقد مما تتعقبه الاجازة ولو فى نفس الامر ووجه ان لازمه
جواز التصرف فى الشئ المشترى فضولا قبل حصول الاجازة من المالك
اذا علم الفضولى انه يرضى مع ان الظاهر كونه غير جائز اجماعا
ونصا لقوله ع لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه اللهم الا ان يقال ان
كل واجب يكون مطلوبيته من باب التوصل الصرف لا من باب التعبد
يسقط الامر به اذا علم الامر لابديه حصوله فى الخارج من المكلف
نظرا الى انتفاء فايدته بل هو يشبه طلب الامر الحاصل نعم الواجب التعبدى
لا فرق بين ما يعلم الامر لابديه حصوله وعدمه فيما نحن فيه يمكن
ان يقال بجواز تعلق الامر بذى المقدمة من دون مقدمته لان المحذور
المفروض ان التقدير تقدير حصوله هذا تمام الكلام فى الجواب
الاول عن اصل الاشكال اى اشكال تقدم وجوب المقدمة على
وجوب ذيها كما فى مثال الصوم وغيره واما الجواب الثانى

فهو ان الاشكال انما يرد على تقدير جعل الوجوب غيريا منوطا بوجوب
غيره وحاصله من جهة حصوله من غير ان يكون له مطلوبية بحسب ذاته
بل انما يكون مطلوبيته غيرية واما ان جعلناه من باب الوجوب النفسي
الثابت بخطاب اصلي وقلنا ان كون مصلحة الواجب في غيره لا في نفسه ضد دفع
الاشكال المزبور وفيه اولا انا لا نتعقل من الواجب الغيري الا ما تكون
مصلحته في غيره لا في نفسه فكل ما ثبت ان لا مصلحة فيه في نفسه بل انما
المصلحة الداعية الطلبية تحصيل واجب اخر لا بد من كونه من قبيل الواجب الغيري
سواء ورد به خطاب متصل ام لم يرد فوجوبه لا بد من ان يكون تابعا
لوجوب ذي المقدمة ولو فرض اشتماله على جهة مصلحة اخرى في نفسه
يوجب الامر به لتحصيل تلك يكون مسلما الا انه خارج عن محل الكلام فان
المفروض ان لا مصلحة فيه الا لاجل تحصيل غيره وثانيا انه لو تم هذا لزم كون
ساير الواجبات المقدمية ايضا من قبيل الواجب النفسي لاشتراك
الكل لبا في كون المصلحة فيه لا في نفسه بل لاجل تحصيل الغير
ينقسم الواجب ايضا ببعض الاعتبارات الى واجب تعبدي وتوصلي
وقد يعرف الاول بما لا يعلم انحصار مصلحته في شيء والثاني بما يعلم
فيه ذلك وينتقض بكثير من التوصليات كتوجيه الميت الى القبلة و
نحو ذلك مما يعلم فيه المصلحة فضلا عن انحصارها في شيء فالاوجه
ان يقال ان الواجب التعبدي هو ما كان السر الداعي في ايجابه التعبدي
والاطاعة سواء كان من قبيل المهيات المخترعة كالصلوة والحج ام لا
كالامر بالذبح المستحب ونحو ذلك والواجب التوصلي ما لا يكون الداعي في
الطلب ذلك بل يكون المقصود انما هو مجرد حصول ذات المامور به

في الخارج



في الخارج سواء فعله المكلف بقصد الاطاعة ام لا وبين كل منهما مع كل من الواجب
النفسي والغيري عموم من وجه كما لا يخفى وليس كل توصلي غيريا ولا العكس نعم
كل واجب غيري يصح تسميته بانه واجب توصلي بالسين المهملة ومن هنا عرفت ان
الفرق بين التعبدي والتوصلي انما هو في كون احدهما يشترط في امتثاله نية القرب
دون الاخر وقد فرق بعضهم بينهما بامرين اخرين ايضا احدهما الاجتماع مع
الحرام وعدمه فان الواجب التعبدي لا يجتمع مع الحرام ولا يحصل الامتثال به لو اتي به
على الوجه المحرم بخلاف الواجب التوصلي فانه يجتمع مع الحرام كما لو غسل ثوبه بالماء
المغصوب وثانيهما اشتراط المباشرة في التعبدي دون التوصلي فانه يكفي
فيه حصول الفعل في الخارج كيف كان حتى انه لو اطار الريح الثوب الى الماء كفى في حصول
المامور به لكن فيه ان الاول لو صح رجع الى ما ذكرناه فان الاجتماع مع الحرام وعدمه
انما هو من جهة اشتراط القربة وعدم اشتراطه والثاني لا يتم من جهة انه لو كان
المراد ترتب الثمرة المترتبة مع قطع النظر عن ملاحظة الدليل الخارجي فلا يتم فا
لولا الدليل الخارجي على سقوط المامور به كان الامر بعد لولده الا على وجوب المباشرة
بالبديهة في حصول الامتثال نعم الواجب التوصلي من لوازمه السقوط باي نحو
حصل ولو بفعل الهواء دون التعدي فانه ليس المطلوب فيه حصول الفعل
كيف كان بل المطلوب انما هو الاتيان على وجه الاطاعة فالمتجه ان يفرق بينهما بذلك
وهو ان لازم الواجب التوصلي سقوط المامور به بالحصول كيفما اتفق لحصول انتفاء
الموضوع بسقوط المصلحة بخلاف التعبدي وان كان المراد ترتب الثمرة المزبورة
مع ملاحظة الادلة الخارجية فالحق عدم الفرق ايضا وذلك لانه كما يصح قيام
الدليل على سقوط المامور به في الواجب التوصلي بفعل الغير كذا يصح ذلك في
التعبدي ولذا يصح اخذ النايب في الزيارات والصلوات ونحو ذلك

من التعبديات نعم يشترط في الواجب التعبدي قصد النيابة من النايب
في سقوط الامر بخلاف التوصلي ثم لو دار الامر بين كون الواجب تعبديا او
او توصليا فهل الاصل ماذا قيل ان الاصل كونه تعبديا لان الظاهر من الامر
ان المطلوب اتيان الفعل لغرض الامتثال والتحقيق خلافه لما عرفت من كون
الواجب التعبدي يشترط في حصول الامتثال به قصد الاطاعة والاصل
عدمه فان الامر لا يستفاد منه ازيد من كون المطلوب ايجاد المامور به في
الخارج ولازمه السقوط بمجرد ايجاد الفعل في الخارج باي غرض كان وكون
الامتثال مشروطا بالاتيان بقصد الطاعة خلاف الاصل يحتاج الى بيان
فالاصل عدمه ضرورة قبح التكليف من دون بيان وقد يستدل ايضا با
اطلاق الامر يدل على عدم اشتراط نية القربة في المامور به نظير ما يستدل
به في الاجزاء والشرايط المشكوكة كالسورة ونحوها فانهم لا زالوا يتمسكون في
نفي المشكوك منها باطلاق الاوامر والقربة منها لكن فيه نظر لان القربة ليست
من شرايط المامور به كالطهارة حتى يصح التمسك في نفيها بالاصل بناء على المذهب
الصحيح من كون الالفاظ موضوعة للاعم من الصحيح وان كان معتبرا في حصول
المامور به وذلك لانه لا يصح اعتبار القربة قيدا في المامور به كالطهارة اذ لا معنى
لان يقول الامر اطلب منك الصلوة مع القربة لان الصلوة مع القراءة مما لا يمكن
ايجاده في الخارج مع قطع النظر عن الامر ويشترط في المامور به ان يكون مما يمكن
ايجاده في الخارج مع قطع النظر عن الامر والوجه في عدم كونه مقدورا مع قطع
النظر عن الامر ظاهر لان القربة عبارة عن اتيان الشيء بعنوان كونه مامورا
به فهي مما يتفرع على الامر فما دام لم يامر بالفعل لا يمكن ايجاده بقصد القربة
وبعبارة اخرى القربة مما يتفرع على الامر ويتولد منه ولو اعتبرت قيدا

في المامور

في المامور به لكان الامر متفرعا عليه لان الموضوع بحسب المرتبة مقدم على الحكم
والحكم متفرع على موضوعه فظهر ان المامور به في مثل صل وزك وغير ذلك
انما هو الصلوة والزكوة على وجه الاطلاق الذي لازمه السقوط بمجرد الاتيان
باي غرض كان وان مهية الامر لا يمكن ان يستفاد منه ازيد من هذا فالقربة
اذن من الدواعي الخارجية التي يكون مي كالمكلف على ايجاد الفعل في الخارج
باطلاق اللفظ ساكت عنه لسكوته عن ساير الواجبات فلا بد من نفيه
بالاصل وليس حاله كحال الاجزاء والشرايط المشكوكة حتى يكتفي الامر بما عند
العقل من قاعدة الاشتغال بالنسبة الى الاجزاء والشرايط بناء على القول به
وان كان التحقيق خلافه بل الحال فيه كالحال في الشك في التكليف حيث يصح للحكيم
فيه ترك البيان اتفاقا من اهل الاصول ومن هنا عرفت فرقا اخر بين الاجزاء
والشرايط والقربة التي هي من الدواعي حيث ان الاجزاء والشرايط قد وقع
الخلاف المعروف فيه وهو ان ما شك فيها من حيث الشرطية والعدم هل يبنى
فيه على الاشتغال او البراءة ولا ينبغي اجراء النزاع المذكور في قصد القربة بل لا بد
من نفيها بالاصل وقاعدة قبح التكليف لا بيان لما عرفت من رجوع الشك فيه
الى الشك في لزوم امر مستقل وهو لزوم كون الداعي في الاتيان قصد الاطاعة
والقربة لا الى الجزء والقيد والحاصل لا يصح الامر بالفعل مقيدا بالقربة نحو
تقييد ساير الاوامر بالشرايط لما عرفت من عدم كون الفعل المقيد مقدورا مع
قطع النظر عن الامر فلا يصح الامر به بل الامر اذا اراد الامر بالفعل مع القربة
لا بد له اولا من الامر بنفس الفعل كالصلوة ونحوها مع قطع النظر عن القربة
حتى يحصل للمكلف وصف القدرة على ايجاد الفعل مع القربة ثم ياتي بامر
اخر يبين ان مقصوده الايجاد لغرض الاطاعة والقربة كان يقول بعد

قوله صل وزك بل انك امرت بان تعبد الله مخلصا له الدين ونحو ذلك فالامر
في المرتبة الاولى انما يصلح للتحصيل وصف القدرة وموضوع المكلف به بالامر
في المرتبة الثانية وما يشابه ما نحن فيه الاوامر التوطينية فان ظاهر الامر الحقيقة
كما ان الظاهر في المقام التوصلية لكن التوطين من الاغراض الخارجية لا المراد
من نفس الامر لوضوح عدم كون المراد من مثل اذبح ولذلك الوارد في مقام
التوطين وطن مجازا بل هو باق على معناه الحقيقي وان الاختلاف بين الامر
الحقيقي والتوطين في ان الغرض في الاول حصول المامور به في الخارج وفي
الثاني مجرد التوطين للفعل المامور به لمصلحة اقتضت ذلك فاذا كان المقصود
من الامر الحقيقة فلا يحتاج الى البيان بخلاف ما يكون المقصود التوطين فانه
يحتاج الى البيان بالبديهة ومع عدمه يحكم بعدمه القاعدة لزوم القبح المتقدم
انفا وبالجملة لا ينبغي الريب في ان حال القربة ليس كحال سائر الشرائط وان كان
مرجع الاطلاق الى قبح التقييد بلا بيان ومرجع نفي اشتراط الامتثال بالقصد
بالقربة ايضا الى لزوم القبح بلا بيان لكن القبح في الثاني اشد من الاول ولذا لا فرق
فيه بين القائلين بالاشتغال في الشك في الاجزاء والشرائط وعدمه اذا عرفت
ان مقتضى الاصل اللفظي هو كون الواجب توصليا فهل هنا اصل شرعي يقتضي
انقلاب ذلك وكون الاصل في كل ما مور به التعبد به قد يدعى ذلك لدلالة
الايات والاخبار على ذلك اما الاولى فمنها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم وتقريب الدلالة فيه ان الاطاعة عبارة عن اتيان
الشيء بقصد الامر ولذا من اتى اوامر المولى لا بقصد امتثال الامر بل بقصد
التشهي والسخرية ونحو ذلك لا يعد مطيعا جزما فاذا كان معنى الاطاعة
ذلك يكون معنى الاية الامر بايجاد المامور به بقصد الاطاعة والقربة ولما كانت

الاية

الاية حاكمة على ظواهر الاوامر المقتضية للتوصلية نحو حكومة قوله سارعوا
الى مغفرة واستبقوا المقتضيين للفور على ظواهر الاوامر المقتضية للتوسعة
والجواب عنه بوجهين الاول ان المتبادر من الامر بالاطاعة انما
هو الامر بترك عصيان الله تعالى ورسوله واولي الامر وهو يتحقق باتيان
الواجب على النحو الذي وجب ان تعبديا فعلى وجه التعبد وان توصليا فعلى
وجه التوصل وليس المراد منها لزوم قصد القربة والاطاعة في جميع الاوامر
ان قلت ان ظاهر لفظ الاطاعة هو ما ذكرناه لا ما ذكرته من مجرد ترك العصيان
فانه مجاز يحتاج الى القرينة ولا قرينة قلت اولا القرينة موجودة وهي
امور منها قوله اطيعوا الرسول واولي الامر فانه لو كان المراد من الاية
الشريفة بيان اشتراط قصد القربة لكان الواجب قصد قربة للرسول واولي
الامر ايضا في امتثال الاوامر وهو خلاف الاجماع ومنها انه لو كان المراد
من الاية بيان ان الاصل في جميع الاوامر اشتراط القربة وقصد الاطاعة لزم
تخصيص الاكثر فان غالب الاوامر توصليات بخلافه على ما ذكرنا من كون المراد الامر
بترك المخالفة والعصيان فانه لا يلزم تخصيص اصلا ومنها انه الظاهر المتبادر
عند اهل العرف من مثل هذا الامر في استعمالاتهم فانه لا يامر احد احدا باطاعة
شخص الا ويتبادر عنده ان مقصوده ترك العصيان لا بيان اشتراط الاوامر
بقصد القربة وثانيا ليس مقصودنا كون لفظ الاطاعة مستعملا في خلاف معناه
الظاهري بل نلتزم بان المراد منه معناه الظاهر وهو الانقياد الا ان الامر بالاطاعة
والانقياد يتصور على وجهين احدهما ان يكون من قبيل الواجب التعبدي
وبعبارة اخرى ان يكون الغرض من الامر به بيان اشتراط قصد القربة
في الاوامر وعدم حصول الامتثال بدونها وثانيهما ان يكون من قبيل

الواجب التوصلي اي يكون الغرض من الامر بالاطاعة عدم المخالفة ليحصل
التوصل به الى ذات المامور به لا على وجه يكون المستعمل فيه نفس عدم المخالفة
بل المقصود والغرض من الامر ذلك وان كان المستعمل فيه معناه الحقيقي وتوضيح
ذلك يتوقف على بيان امر وهو ان الامر كثيرا ما لا يامر بالاخص وغرضه
حصول الاعم منه في الخارج كما في ساير الواجبات اعني التوصليه فان
الامر بغسل الثوب ونحوه وان كان ظاهره ايجاد المكلف ومباشرته الا ان
الغرض الاصلي مجرد حصول الغسل في الخارج ولو بفعل غير المكلف كاطارة الهوا
له في الماء ونحو ذلك وانما يامر بالاخص لعدم جواز جعل الاعم مامورا به وذلك
لان الاعم بعض افراده غير مقدور للمكلف فانه لا يمكن ان يقول اطلب منك
حصول الغسل ولو بفعل الهوا والى هذا يرجع ما ذكره غير واحد من ان المقدمة
قد يكون قدرا مشتركا بين المقدور وغير المقدور الا ان الامر انما يلحق المقدور
منه كما انه كثيرا ما ينعكس الامر بان يكون المامور به المعنى الاعم الا ان الغرض منه
المعنى الاخص كما في ساير التعبديات كاوامر الصوم والصلوة والحج والزكوة
فان المامور به في اصل ليس الصلوة المقيدة بالقربة لما عرفت من عدم امكانه
بل المامور به كلي الصلوة ثم لما امر بها على الوجه الكلي وصار المكلف قادرا على
ايجادها على وجه القربة قام الدليل من اجماع وغيره على انه يشترط في الامتثال
قصد القربة اذا عرفت هذا فنقول ان الامر بالاطاعة وان قلنا انه ليس عجاز
بل يراد منه معناه الحقيقي وهو الانقياد الا انه من باب الواجب التوصلي اي
الغرض من الامر به حصول متعلق الاوامر في الخارج باي وجه اتفق وبعبارة
اخرى الغرض عدم حصول العصيان في الخارج وذلك لوجوه منها ما عرفت
من ان الاصل في الواجبات والاوامر التوصليه كما عرفت ومنها قوله

اطيعوا

اطيعوا الرسول ومنها لزوم تخصيص الاكثر والحاصل انه وان كان مورد
الامر في اطيعوا لزوم قصد الاطاعة كما ان الظاهر في اغسل لزوم الغسل بقصد
كونه غسلا لا مجرد حصوله الا انا نعلم بحكم التبادر وغيره ان الغرض ليس الا مجرد
الحصول باي قصد اتفق بل ولو لم يكن من جعل المكلف ايضا كالحاصل بسبب
الهوا ونحوه الثاني ان الاستدلال بالاية وجعلها حاكمة على ظهور
ساير الاوامر انما يتم لو قيل ان معناها ايجاب قصد الاطاعة في ساير
الاوامر وهو ممنوع بل الظاهر منها ان الاطاعة واجب على حد ساير الواجبات
من الصلوة والزكوة وغيرهما فيكون مدلولها ايجاب اطاعة الاوامر نفسا
ولازمه كون الوجوب معلقا على وجود فلا يبنى على سقوط الامر باي قصد
وقع في الخارج يسقط الامر بالاطاعة لانتفاء موضوعه ولما اثبتنا كون الاصل
في الواجبات التوصليه فلا ينفع وجوب الاطاعة شيئا اللهم الا ان يقال ان حمل
امر الاطاعة على الوجوب النفسي على الوجه الذي قرر خلاف الاجماع بل لا بد من حمله
اما على ما ذكره المستدل من ان المقصود اثبات شرطية قصد الاطاعة والقربة
في ساير الاوامر او على الوجوب الارشادي الذي لازمه عدم ترتب العقاب على
تركه والوجه في عدم صحة كون الاطاعة من باب الوجوب النفسي على حد ساير الواجبات
حتى يستحق على تركه العقاب لزوم التسلسل على تقديره ومنها قوله تعالى وما
امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقد تمسك به غير واحد من العلماء منهم
المحقق في المعتبر والعلامة في ه قال الاول في بحث الوضوء بعد ما اورد على ابي
حنيفة في انكاره اشتراط النية في الوضوء واثبت اشتراطها في الطهارة وارث الثالث
برواية انما الاعمال بالنيات وبما الذي رواه العامة عن النبي ص وجماعة
من اصحابنا ايضا مرسلا وبما رواه الاصحاب عن الرضا ع قال لا قول

الا بعمل ولا عمل الا بنية ولا نية الا بالاصابة السنة ان محل النية القلب لانها
ارادة ومحل الارادة القلب ويشترط استحضار نية التقرب بقوله تعالى وما
امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ولا يتحقق الاخلاص الا مع نية التقرب
وقال رحمه الله ايضا في باب الصوم ومن شرط صحة النية واجبا كان او نفلا
وبه قال جميع الفقهاء وقال زفر اذا تعين صوم رمضان فان تحقق
شروط وجوبه لم يفتقر الى النية ويجب فيما عداه لنا قوله تعالى وما لاحد عنده
من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين ولا نعني بالنية الا التقرب مع الاخلاص انتهى والذي يظهر منه
ان الاستدلال بالاية الشريفة انما هو بعد اثبات كون العمل عبادة وهو
ايضا ظاهر العلامة في ق حيث قال ما حاصله ان الوضوء عبادة وكل عبادة
يشترط فيها نية القربة اما انه عبادة فلكذا وكذا واما الثاني فلقوله تعالى
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين لكن المشهور الاستدلال بها
لاثبات اصل الصور اي كون الاصل في الاوامر كونها عبادة لا التوصلية
وتقريب الاستدلال بها ان يجعل اللام في قوله ليعبدوا الله لام الغرض
والغاية ويجعل مفعول امر واحد وفاي ما امر وابشيء من الاشياء
الا والغرض ان يعبدوا الله حال كونهم مخلصين له الدين اي العقد او العمل
فتدل الاية على كون الاصل في كل ما مورية التعبد لا التوصل ثم ان الاية
انما تدل على ان اهل الكتاب كانوا مامورين بذلك فالتعدي الينا اما
للاستصحاب بناء على جواز استصحاب احكام الشرايع السابقة في شرعنا
واما دلالة قوله وذلك دين القيمة على ذلك ولكن في دلالة الاية نظر ولا
باس بذكر جملة من كلمات المفسرين اولا فنقول قال الطبرسي في مجمع

البيان

البيان وما امروا الا ليعبدوا الله اي لم يامرهم الله تعالى الا لان يعبدوا الله
وحده لا يشركون بعبادته فهذا مما لا يختلف فيه ملة ولا يقع فيه تبديل
مخلصين له الدين لا يخلطون بعبادته عبادة ما سواه حنفاء مايلين من جميع
الاديان الى دين الاسلام مسلمين مؤمنين بالرسل كلهم وقال الكاشاني
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين اي لا يشركون به حنفاء مايلين
عن العقايد الزايغة وقال المقدس الاردبيلي انه استدل بها على وجوب
النية في العبادات كلها حتى الطهارات مائية وترابية وفي الدلالة تامل
ظاهر خصوصا على ما فسر البيضاوي وما امروا اي الكفار في كتبهم نعم
يمكن الاستدلال على ايقاع ما ثبت كونها عبادة شرعية على وجه الاخلاص
لا غير اذا عرفت فنقول في الاستدلال بالاية على المدعى نظر اذ تقرير
الاستدلال على الوجه المذكور موقوف على جعل اللام بمعنى الغرض والغاية
وهو خلاف الظاهر فان المتبادر من الكلام الواقع بعد لفظ امرت واردت
كونها للتقوية لا للغاية فيكون معنى الاية الشريفة وما امروا العبادة الا
للعبادة على وجه الاخلاص فالعبادة على وجه الاخلاص هو نفس المامور به
لا انها الغاية لسائر الاوامر وقد نسب ابن هشام التصريح بذلك
في مغنيه ويؤيده ما نراه من كثرة الاستعمال في عرفنا حيث يقال
امرت فلانا لا يفعل كذا وكذا ويراد منه لام التقوية والارادة اي ان فعل
كذا هو نفس المامور به لا انه الغاية والغرض لايجاد امر اخر بل هو في القرآن
ايضا كثير قال الله وامرنا لنسلم لرب العالمين الى غير ذلك من الاستعمالات
بل يعين ذلك في خصوص المقام عطف ويقيموا الصلوة عليه اذ لا يستقيم
جعل الصلوة والزكوة غرضا وغاية لساير الاوامر نحو نية القربة بل الاجماع

واقع على كونها من الواجبات فيكون المعطوف عليه ايضا كذلك بل لا يبعد ان
ظاهر قوله وذلك دين القيمة ايضا كذلك فان الظاهر ان المراد اثبات كون
نفس المامور به هو الدين القيمة والثابتة التي لا تنسخ لا الغرض فتم مضافا
الى ان جعل اللام بمعنى الغاية لا يجدي ايضا في اثبات المدعى لاحتمال ان يكون
المراد من الاية الشريفة ح انهم ما امروا بشيء من الاوامر الا وفائدته
عبادة الله على وجه الاخلاص لو امتثلوا الاوامر تعبدا بل كانت الاوامر
توصلية بمعنى انهم لو امتثلوا الاوامر التعبدية على وجه التعبد والتوصلية
على وجه التوصل تحصل فائدة وهو اتصافهم بصفة الاخلاص في العبادة
وبعبارة اخرى ان التكاليف الشاقة لطف فتكون الاية على هذا نظير
قوله ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر الله اللهم الا ان يقال ان غاية
الاستدلال ليست مبنية على جعل اللام بمعنى الغاية بل لو جعل اللام بمعنى
التقوية بحيث يكون المفعول به هو نفس العبادة لتم المدعى ايضا لانه يكون
المراد ان اهل الكتاب لم يامروا الا للعبادة على وجه الاخلاص ودلالته على
المدعى ظاهر لكن فيه ان الظاهر ان المراد من الاية الشريفة الامر بالتوحيد
والاخلاص عن الشرك وذلك لما سمعت من تفسيرهم الاية الكريمة بذلك
ولان كلما يستعمل لفظ العبادة في القرآن يراد به ذلك كما حكي عن ابن
عباس وهو الذي يظهر بالتتبع في موارد استعماله في الكتاب الكريم كما في
قوله عز وجل قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون ولا تعبدون
ما اعبد وكما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا
وكقوله تعالى في سورة التنزيل قل الله اعبد مخلصا له ديني فاعبدوا ما شئتم
من دونه فانه ملاحظة مقابلة قوله فاعبدوا ما شئتم من دونه

بجعله

بجعله كالصريح في ان المراد التوحيد وكقوله قل اني امرت ان اعبد الله مخلصا
له الدين فتفسيرها ايضا في الصافي وغيره بالتوحيد بل نقول ان معناه
في العرف ايضا هو الانقياد والتذلل بل لا معنى له فيه الا هذا فيقال عبده
الشمس وعبدة الاوثان والطائفة على مثل الصلوة والصوم ونحوهما من العبادات
ايضا انما هو باعتبار كون العبادة وجها لها اي انها كما تقع على وجه
الرياء وغيره كذا قد تقع على وجه العبادة وانقيادا لله تعالى فباعتبار هذا يطلق
عليها العبادة لا لان المراد من العبادة نفس العمل المأتي به مضافا الى ان
ملاحظة استعمالات الاخلاص في القرآن كون ما ذكرناه فانه يستعمل في مقام
التوحيد كثيرا كما في الايات المتقدمة وقوله لله الدين الخالص من هذا
الباب يقع على سورة التوحيد انها سورة الاخلاص بل لفظ الدين يؤيد
ما ذكرناه فانه وان استعمل في معاني كثيرة كما في القاموس منها الاسلام
ومنها الذل ومنها الجزاء ومنها العادة ومنها العبادة
ومنها المواظبة على الامر ومنها الفقه ومنها غير ذلك الا
ان الظاهر هو الاول بقرينة قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
ولو سلم كون المراد الطاعة فتكون دالة على لزوم اخلاص الطاعة فلا يجدي
في اثبات وجوب نية القربة الا بعد ثبوت كون العمل طاعة وهو مسلم انما الكلام
في اثبات كون الدليل في الاوامر كونها طاعة ولعل الى ذلك نظر العلامة
رحمه الله في الاستدلال بالاية على اثبات وجوب نية القربة بعد اثبات كون
الوضوء عبادة فتأمل ان الوضوء عبادة وكل عبادة يشترط فيها نية القربة
للاية الشريفة وما امروا الا ليعبدوا الله فظهر ان المراد من الاية الشريفة
الامر بالانقياد لاوامر الله تعالى على وجه الخلوص عن الشرك وبعبارة اخرى

الا ما بتوحيد الله تعالى ولهذا يحسن عطف قوله ويقيموا الصلوة ويؤتوا
الزكوة اللتين هما من امهات الف وع نظير العطف في قوله وبالوالدين
احسانا عليه في الاية المتقدمة وهذه الايات التي استدل بها قوله قل
الله اعبد مخلصا له ديني ومنها قوله اني امرت ان اعبد الله مخلصا
له الدين والجواب عنها علم مما سبق ومنها قوله ومن كان يرجو لقاء
ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا والجواب انها لو دلت
فانما تدل على عدم جواز الشرك في العبادة وهو مسلم انما الكلام في اثبات ان
الاصل في الاوامر ان تكون من قبيل العبادة ومنها ما تمسك به المحقق
في باب الصوم وهو قوله تعالى وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء
وجه ربه الاعلى وفيه ان الاية لا ربط لها بالمقام اصلا كما يظهر بعد ملاحظة
صدرها حيث قال تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى والمراد
بالاتقى شخص خاص فالاية الشريفة في بيان حال شخص خاص وانه ما
لاحد عنده من نعمة تجزى فيقصد باتيانه مكافاتها بل انما يؤتيه
خالصا وابتغاء وجه ربه الاعلى ولسوف يرضى اذا ادخله الله الجنة واما
الاخبار كثيرة منها ما تقدمت الاشارة اليه في نقل كلام المحقق من
قول ابي الرضا صلوات الله عليه لا عمل الا بنية ولا نية الا باصابة السنة و
تقرير الاستدلال ان ظاهر الرواية نفي العمل من دون القصد ولما
استلزم ذلك الكذب لصدق العمل بدون القصد عرفا جزما فلا بد
من الحمل على نفي الاثار ومنها الصحة والاجزاء فدلت على انه لا صحة
في العمل اذا لم يقصد به القربة لكن فيه ان الغير لها معنيان احدهما
وهو الظاهر عرفا حصول القصد وثانيهما ولعله الظاهر في الرواية
بقرينة

بقرينة ذيلها بل لعله الظاهر ايضا عند المتشرعة نية القربة واي منهما
قصد في المقام لا تكون الرواية دالة على المدعى وذلك لان العمل اما
يراد به المعنى الاعم وهو مطلق العمل او المعنى الاخص وهو الطاعة اما لو اريد
به المعنى الاعم فلانه لا يصح نفي ذات العمل بدون قصد القربة والقصد
المطلق لاستلزامه الكذب المحال على الشارع المقدس الا ان يراد نفي الاثار التي
رتبها الشارع المقدس من الصحة والاجزاء وغيرهما فيتفرع ح على الرواية
نفي صحة البيع الصادر عن غير قصد بناء على ارادة مطلق القصد من النية
والصادر عن غير قصد القربة اذا اريد من النية نية القربة وكلاهما
باطلان اما الثاني فظاهر لانه يستلزم تخصيص الاكثر لخروج كل
المعاملات من القاعدة المزبورة بل كل التوصليات واما الاول اي دعوى
ان مطلق قصد العنوان معتبر في صحة الاعمال وترتب ساير اثارها فلا اثر
شرعيا للفعل الذي يؤديه من دون قصد عنوانه فلاستلزامه ايضا تخصيص
الاكثر لان قصد العنوان غير معتبر في اكثر الموارد بل دائما على ما يحقق ان
مقصود الشارع المقدس حصول الافعال في الخارج وان لم يقصد عنوانها
فلو امر الشخص بتاديب فضربه لا بقصد التاديب بل لا بقصد التعذيب
فحصل له التاديب من باب البخت والاتفاق يعد ممتثلا ويترتب عليه
جميع الاثار المترتبة على التاديب الحاصل بالقصد والاختيار وبالجملة
ترتب الاثار على الفعل الصادر في الخارج من دون قصد كثير في الغاية
فلو اريد من الاية ان كل فعل اتي به من دون قصد لا يترتب عليه اثر لزم
تخصيص كثير والاصل عدمه بل يلزم تخصيص الاكثر هذا كله لو قلنا
بان العمل حقيقة في العمل الذي لا قصد فيه واما ان جعلناه حقيقة في العمل

الصادر عن القصد والاختيار فيمكن حمل الرواية على معناه الحقيقي كان يكون
المراد نفي كون العمل الصادر عن غير قصد عملا ولا يلزم كذب على الفرض
المذكور وعليه لو ضرب يتيما بلا قصد التاديب بل بقصد التعذيب
هل يراد نفي كونه الضرب عملا اذا قيس الى عنوان التاديب او مطلقا الاظهر
الاول اذ لا معنى لنفي كونه عملا حتى بالنسبة الى العناوين المقصوده كالتعذيب
مثلا لكن لكنه لا يجدي على تقدير تمامية المدعى فان مقصوده اثبات
اشتراط نية القربة لا اشتراط قصد العنوان فلا بد من ان يجعل المراد
من النية قصد القربة لا مطلق القصد ومن العمل المعنى الاخص وهو الطاعة
فيكون المقصود من الرواية اشتراط القربة في العبادات وهو مع ذلك
ايضا لا يجدي لانه مسلم عند كل احد لان معنى العبادة ذلك بل المقصود
اثبات ان الاصل في كل مامور به اشتراط نية القربة نعم لو اريد من العمل
المامور به ومن النية نية القربة لتم مدعاه ولكن جعل العمل بمعنى المامور به
لا يصح والحاصل انه تحتمل الرواية احتمالات فان العمل له معنيان الطاعة
ومطلق الفعل الصادر من المكلف وكذا النية يطلق على معنيين فهذه اربعة
ولا يتم على التقادير الاستدلال بها على المدعى سواء جعل المراد نفي آثار
الفعل عن الافعال الغير المقصوده او نفي الصدق من الجهة الغير المقصوده
او مطلقا وانما يتم الاستدلال على تقدير كون المراد من العمل خصوص
المامور به ومن النية قصد القربة وهما معا خلاف الظاهر لا يصار اليه
الا باقامة بينة وان كان يمكن دعوى دلالة قوله لا نية الا باصابة السنة
وغيره على الثاني ومنها قوله انما الاعمال بالنيات الخ التي قد ادعى
بعضهم تواترها عن النبي ووجه الدلالة ظاهر مما تقدم بناء على كون

انما

انما للحصر بل بناء على عدمه ايضا فان الظاهر من الاعمال بالنيات لمكان
افادته العموم ان ما لا نية فيه ليس بعمل فيندفع على المدعي بالتقريب المتقدم
في الرواية السابقة كما ان الجواب ايضا يعلم من السابق ومنها
قوله لكل امرئ ما نوى وضعف دلالته ظاهر لا يحتاج الى البيان
فظهر الى هنا ان لا اصل لفظيا ولا شرعيا يدل على كون الاصل في الاوامر
عبادة حتى يحتاج في الامتثال الى قصد القربة بل الاصل حصول الامتثال
باي قصد اوجده المكلف لكن هنا نزاع اخر وهو انه هل الاصل وجوب
قصد العنوان في حصول الامتثال او لا بمعنى انه لو امر المكلف باكرام زيد
فاكرم شخصا باعتقاد انه عمرو فاتفق كونه زيدا فهل يحكم بحصول الامتثال
نظرا الى انه يصدق عليه انه اكرم زيدا او لا نظرا الى انه لم يقصد عنوان المامور
به وهو اكرام زيد حتى يعد فاعلا للاكرام بل انما قصد اكرام عمرو فحصل
اكرام زيد بضرب من الاتفاق وبعبارة اخرى ما يقال ان المكلف فعل
الاكرام بل اتفق انه حصل الاكرام في الخارج ومثل ذلك لا يصلح ان يكون محلا
للمامور به والاظهر عدم الوجوب فيكفي في حصول الامتثال حصول الفعل
في الخارج ولو اتاه المكلف بعنوان غير عنوان المامور به ومحل الكلام في الفعل
الاختياري الذي يقع من المكلف على نحو القصد والاختيار الا انه لا يقصد
عنوان المامور به والا فلو لم يكن اختياريا كان حدوثه من الفعل المامور به
على نحو الاتفاق فلا ريب ولا اشكال في عدم صدق الامتثال بل مثله لا يعد فعلا
للمكلف بل لو صدر منه الفعل المامور به في حال النوم الظاهر ايضا عدم
حصول الامتثال به لعدم انصراف الخطاب الى مثله والاصل عدم كونه
مسقطا لاشتغال ذمة المكلف واحتمال حصول الامتثال به لحصول اصل الفعل

الذى هو المشتمل على المصالح الكامنة المستتبعة للحكم ضعيف كما ان من التكاليف
ما يحتاج امتثاله الى قصد العنوان قطعا كالاهانة ونحوه مما يتوقف
حصول ذات المامور به فى الخارج الى القصد وانما محل الكلام فى مثل المثال
المتقدم والحق انه لا حاجة فى حصول الامتثال الى قصد العنوان كما لا حاجة
الى قصد الذات به وقيل بالاشتراط فلا يكفى فى الامتثال الا ما يؤتى به بقصد
عنوان المامور به لنا على ذلك انه يعد الاتى بالفعل المامور به بحسب الواقع
ممتثلا وان لم يقصد عنوان المامور به وللقائلين بالاشتراط وجوه منها
ان المتبادر من الامر كاكرم واضرب ونحو ذلك كون المامور به هو الاكرام
او الضرب الذى يقصده المكلف ويأتى به بقصده واختياره لا ما يحصل
منه بضرب من الاتفاق ولو لم يكن قصده اصلا ومنها ان الطلب
انما يتعلق بالمقدور لا بغيره ولا بالقدر المشترك بينه وبين غير المقدور
والمقدور انما هو ما يصدر منه على نحو التعمد وقصد العنوان لا ما يحصل
منه بضرب من الاتفاق ومنها ما ذكره بعضهم ما حاصله ان التكليف
متوجه الى النفس الانسانى وحقيقته عبارة عن بعثها وتحريكها العضلات
الى اصدار الفعل فى الخارج ولا يتصور هذا البعث والتحريك الا مع
استحضارها والتفاتها الى عنوان الفعل والكل محل نظر اما الوجه الاول
وهو التبادر فلكونه ممنوعا باشد المنع وذلك لما مرى من صدق الامتثال
بحصول اصل الفعل من المكلف فى الخارج ولو لم يكن على وجه التعمد وقصد
العنوان واما الوجه الثانى وهو ان ما يصدر من المكلف لا على وجه
التعمد ليس مقدورا فلا يصلح متعلقا للامر فلانه وان كان مسلما لكون
اشتراط القدرة فى المكلف امرا معلوما الا ان هذا انما هو لعقوبة فى الطلب

والا فعنوان



والا فعنوان المامور به امر عام لا تقييد فيه بوجه من الوجوه ولازم ذلك عقلا
حصول الامتثال بان فردا من افراده اوجده المكلف فى الخارج الذى منها
ما لم يقصد فيه عنوان المامور به والحاصل ان المطلوب وان كان خاصا وهو
خصوص ايتان الفعل بالقصد والاختيار لا مطلق ما يحصل فى الخارج ولو
بضرب من الاتفاق الا ان المقصود والملحوظ للامر الاعم ان قلت اذا سلمت
كون متعلق الطلب انما هو خصوص ما يؤتى به بالقصد وعلى وجه التعمد
فهذا يوجب تقييد المادة ايضا اذ يكون معنى اضرب مثلا حينئذ طلب الضرب
الصادر من المكلف على وجه التعمد والاختيار لا مطلقا فكيف يتصور كون المقصود
اعم من المطلوب قلت لا بد اولا من بيان الوجه فى هذا التفكيك اى جعل
المقصود اعم من المطلوب فنقول ان مقتضى ملاحظة اطلاق مادة الامر وهو
الضرب فى مثال اضرب وعدم تقييده بشئ من القيود حتى المقدورية و
نحوه ان يقال بان الطلب متعلق بالضرب على نحو العموم فالمطلوب اعم الا انه لما
رأينا ان الطلب لا يصلح ان يتعلق بالضرب بعنوان كونه حاصلا فى الخارج ولو بضرب
من الاتفاق لقصوره فى نفسه لا عن التعلق بالامور المقدورة قلنا ان الطلب قاصر
فصار المطلوب اخص من المقصود ففى الحقيقة الصفة المستتبعة للحكم فى نفس العنوان
العام وكذا المقصود والملحوظ للامر هو الامر العام الا ان الطلب قاصر وبعبارة
اخرى لما لم يمكن للمولى ان يعبر على نحو يكون الطلب عاما كعموم المادة لما قرر فى العقول
من ان الطلب لا بد وان يتعلق بالامر المقدور الاختيارى لا جرم عبر على نحو يكون
متعلق الامر المأتى به بالقصد والتعمد لكن المقصود بما هو الاعم بدليل عموم المادة
اذا عرفت ذلك فقد ظهر على الجواب عن الايراد المذكور ايضا فان التقييد الذى
يوجب تقييد المقصود على وجه لا يحصل الامتثال بايتان المقيد انما هو التقييد

الحاصل فى اصل العنوان اى مادة المامور كان يقول الشارع انما اطلب منك
الضرب المقيد بالتعمد والاختيار لا مطلق الضرب لاختصاص المصلحة بما
يؤتى به على وجه التعمد والخلف وضرر عدم ذلك واما التقييد الكناشى من قصور
نفس الطلب مع عموم عنوان المامور به فلا يورث تقييدا ولا يوجب عدم حصول
الامتثال بالفرد الموجود لا على نحو التعمد والقصد ان قلت اذا كان متعلق
الطلب خاصا بما يكون ماتيا به على وجه الاختيار والتعمد فلا بد لك من جعل ما يحصل
من علم المكلف على ضرب من الاتفاق بد لا ومسقطا لاشتغال ذمة المكلف وهو
يحتاج الى دليل كما ان سقوط المامور به كالغسل بما يحصل بفعل الهواء ونحوه محتاج
الى الدليل قلت عموم العنوان وصدق الامتثال على مطلق الاتيان دليل على
ذلك على ان هذا ليس من باب البدلية والاسقاط بل يصدق عنوان المامور به
على المأتى به لا بعنوان التعمد كما هو ظاهر فان لازمه عقلا حصول الامتثال بكل
ما ينطبق عليه من الافراد نظير ذلك ما يجئ فى باب اجتماع الامر والنهى من كون التحقيق
تعلق الاوامر بالطبايع ولازمه كون نفس الطبيعة الواقعة محل الطلب واجبا عينيا
فحصول الامتثال باتيان كل فرد انما هو لقضية الانطباق على الوجه الذى ذكرنا
لا لانه عين المامور به والا لكان كل فرد واجبا عينيا وهو باطل والحاصل ان لازم
عموم عنوان المامور به حصول الامتثال بكل فرد يوجد فى الخارج على نحو التخيير العقلى
وان كان مقتضى نفس الطلب كون الطبيعة واجبة عينا واما الوجه الثالث فلان
كون التكليف متوجها الى نفس الانسان مسلم الا ان المقدمة الاخرى وهو ان
المراد من الاوامر المتوجه اليها بعثها وامرها القوى للايجاد ممكنة من جهة
ان النفس هو المباشر للايجاد بسبب الالات لا انها سبب ومحرك والمباشر
انما هو الاعضاء وعدم كون النفس قابلا للايجاد على نحو المباشرة من حيث

هى

هى لا ينافى قدرتها وقابليتها عليه بواسطة الالات اى الاعضاء والجوارح
نظير الكتابة الصادرة من اليد بواسطة الالة كالقلم مع عدم امكان صدورها
عنها بدونه سلمنا ان النفس لا تصلح لمباشرة الايجاد بل هى سبب وانما المباشر
الانها من القوى والعضلات لكن لا يلزم ذلك المدعى ايضا لان غاية الامر
ان النفس مكلفة لان تكون سببا لوجود الفعل فى الخارج ولو بواسطة الالات
ويصدق التسبيب المذكور مع حصول الضرب فى الخارج ولو لم يكن على وجه
التعمد والقصد نعم لو قيل بان النفس مامور بان يامر الالات على اصدار
الفعل تم مدعى المستدل لانه لا يصدق كونها آمرة الا مع فرض الالتفات الى
المامور به اذ لا يتعقل صدور الامر من الآمر مع فرض غفلتها كما هو ظاهر لكن
الى لم باثبات ذلك او اثبات ان المامور به عنوان البعث ونحو ذلك مما
يحتاج صدقه على خصوص القصد والتعمد بل انما المقدار المتيقن بعد تسليم
ان النفس ليست هى المباشرة انها مامورة لان تكون سببا لصدور الفعل فى
الخارج وهذا يصدق ولو لم يكن الصدور على نحو التعمد ايضا اذ لا يصح السلب
بان يقال عند عدم الصدور على نحو التعمد انها ما تسبب لحصول الفعل فى
الخارج فظهر ان التحقيق عدم وجوب قصد عنوان الفعل فى مقام الامتثال كما
ان الظاهر عدم وجوب قصد القربة ايضا نعم انما الاشكال فى كفاية حصول
المامور به فى الخارج حال النوم ونحوه مما لم يكن للفعل جهة اختيارى اصلا
والقول بحصول الامتثال بمثله يبنى على مقدمتين احدهما ان لفظ الضرب
وغيره من المواد موضوع بازاء الاعم من الافعال الاضطرارية كالصادر من النائم
والساهى الثانى دعوى كونها متواطئة ايضا غير منصرفة الى الاختياريات
وكلتاهما محل نظر وهى الاصل جواز الاكتفاء فى مقام الامتثال بالافراد المحرمة

ام لا لا ريب في عدم جواز الاكتفاء بها في الواجبات التعبدية انما الكلام في
الواجبات التوصلية كما هو مقتضى ظاهر الاوامر قد يقال بجواز الاكتفاء لما
ذكرناه من ان مقتضى اطلاق المادة ذلك فان مادة الضرب في اضرب اعم مما
يكون على الوجه المحلل او المحرم كالضرب الصادر في المكان المغصوب او بالالة
المغصوبة لكن التحقيق عدم حصول الامتثال بالفرد المحرم اصلا حتى في الواجبات
التوصلية وذلك لاستحالة اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وان كان الامر
توصليا خلافا لصاحب المعالم حيث ذهب الى جوازه اذا كان الامر توصليا
نعم اذا كان الواجب توصليا يسقط الوجوب عندنا بايجاد الفرد المحرم لسقوط
المصلحة وانتفاء موضوع الوجوب وليس هذا من حصول الامتثال في شيء
بل هو نظير ما لو امر الشخص بتكفين ميت او بتوجيهه الى القبلة فاختار
المكلف احراقه فانه ليس بامتثال قطعا وان سقط الامر بالاحراق ايضا
قطعا بسبب انتفاء موضوع الوجوب واما دعوى اطلاق المادة وشمولها
للافراد المحرمة فيكون المقصود اعم وان كان الطلب قاصرا عن الشمول للافراد
المحرمة نظير ما تقدم سابقا فيه انه انما يتجه بالنسبة الى الافراد الغير المقدورة
دون الافراد المحرمة وذلك لانه اذا فرض كون بعض الافراد مبغوضا للشارع
لا يتصور منه طلبه ولا كونه مقصودا وكذا لا يتصور طلبه القدر المشترك
بينه وبين الافراد المحللة بل لا بد من تخصيص الافراد المحللة بالطلب وبالجملة
انما يجري ما ذكرناه سابقا من قاعدة اعمية المقصود من المطلوب بالنسبة
الى ما يكون قصور الطلب فيه ناشيا عن امر يرجع الى المكلف بالفتح واما
ما يرجع القصور فيه الى امر يرجع الى المكلف والآمر فلا ينفع الواجب
ببعض الاعتبارات الاخر الى نفسي وغيري والمراد من الاول ما تعلق به الطلب

لنفسه

لنفسه ومن الثاني ما تعلق الطلب به لاجل الوصلة الى غيره واللام هنا
للتعليل على وجه خاص لا مطلق التعليل والا لانتقض الحد ان بكثير من الواجبات
النفسية توضيح ذلك ان الواجب الغيري هو ما يكون المطلوب به هو
الوصلة الى امر اخر يكون ذلك الاخر من قبيل فعل المكلف ويكون صدور ذلك
الفعل مطلوبا من المكلف على سبيل الاطلاق او معلقا على مجيء زمان متاخر كما
في غسل الثياب بالنسبة الى الصلوات الواجبة الحاضرة وكما في تعلم المسائل قبل
الوقت بالنسبة الى الصلوة فان الصلوة وان لم تكن واجبة قبل الوقت اجماعا
الا انه يكفي في صحة اتصاف مقدمتها بالوجوب الغيري كونها مطلوب الحصول
ولو بعد مجيء زمانها على ما تقدم تفصيل الكلام فيه سابقا فعلى هذا يخرج
عنه الصلوة وان كان المقصود من طلبه الوصلة الى الغير وهو التقرب الى الله تعالى
وكذا غيرها من الواجبات الشرعية فانها انما يطلب لغايات ومصالح تعود الى
المكلف لكن ليست الغايات مما تكون من قبيل افعال المكلف ومطلوبة منه
بنفسه ولو بقي الغير في التعريف المذكور على اطلاقه لزم خروج كلها
عن حد الواجب النفسي فان المطلوب بنفسه ليس الا معرفة الله التي هي غاية
الغايات فيكون وجوبها نفسيا دون غيرها حتى التقرب المامور به في
الايات والاخبار فان طلبه ليس من باب الطلب الالزامي بل مجرد الطلب الارشادي
والمقصود منه الارشاد الى تحصيل القربة بايجاد الاعمال المقربة فقد عرفت
ان الواجب الغيري قسمان احدهما ما يكون من قبيل غسل الثياب وثانيهما
ما يكون من قبيل الصلوة وينبغي بيان امور الاول النسبة بين كل من الواجب
النفسي والغيري مع كل من التعبدي والتوصلي عموم من وجه وقد ذكرناه
سابقا فلا نعيده الثاني لا ريب بل لم نجد خلافا في ان الظاهر من الامر

عند الاطلاق الوجوب النفسي انما الاشكال في وجه هذا الظهور هل هو
كون الامر موضوعا للوجوب النفسي ومجازا في الغيري او كونه منصرفا اليه
انصراف النقد الى نقد البلد او كون الاطلاق لازم ذلك وان كان
متواطيا بالنسبة الى النفسي والغيري او تفصيل بين الهيئة ففهم النفسية منه
انما هو من باب الوضع او الانصراف والمادة فمن باب الاطلاق كما يظهر
من بعض الافاضل حيث ذهب الى التفصيل المزبور وفرع عليه كون المفهوم
من مثل ان جاءك زيد فاكرمه نفي الوجوب النفسي فلا ينافيه اثبات الوجوب
الغيري ومن مثل ان جاءك زيد فيجب اكرامه نفي الوجوب مطلقا فينافيه اثبات
الوجوب الغيري ايضا نظرا الى ان فهم النفسية فيه مستند الى الاطلاق الذي
عند وقوعه في حيز النفي يفيد العموم بخلاف الاول الذي فهم النفسية فيه من
اللفظ فيكون هو المنفي في جانب المفهوم والحق كون الفهم فهم النفسية مستندا
الى الاطلاق سواء كان الدال على الوجوب الهيئة او المادة لا من باب الوضع
لتبادر النقد المشترك ولا من باب الانصراف لعدم وجود سبب التشكيك
من غلبة الوجود ولا غلبة الاستعمال ولا يجدي كون الوجوب في النفسي اولى
كالوجود في ذات الباري في الانصراف وفهم المعاني من الالفاظ وانما يجدي
ذلك في اصطلاح اهل المنطق وهذا هو السر في جعل الاصوليين ملاك
التشكيك على امرين احدهما غلبة الوجود وثانيهما غلبة الاستعمال
والمنطقيين على مثل الاولية والاولوية والشدة والضعف وغير ذلك
ومن هنا يظهر ضعف التفصيل ايضا واما بيان كون فهم النفسية مستندا
الى الاطلاق فهو ان اطلاق الامر كاضرب ونحوه مثلا يقتضي وجوب الشيء
مطلقا اي سواء فرض وجوب امر اخر يصلح لان يكون هذا الواجب مقدمة
للوصلة

للوصلة اليه ام لا وهذا معنى الواجب النفسي بخلاف الغيري فانه محتاج الى بيان
وتقييد كما هو ظاهر وهذا نظير ما تقدم في السابق من ان الامر هل هو
حقيقة في الواجب المطلق او الاعم منه ومن المشروط والمختار هنا ايضا كالمختار هناك الا ان استفادة النفسية من الاطلاق في المقام على نحو الالتزام
وهناك على وجه المطابقة كما لا يخفى على المتامل ثم لو لم يكن هناك اطلاق
لفظي يقتضي النفسية بل كان دليل الوجوب لبيا كالاجماع ونحوه وشك في كونه نفسيا
وغيريا فهل الاصل العملي مقتضاه ماذا الحق التفصيل بان يقال لا يخلو اما ان يكون
دليل الغيري الذي يحتمل كون هذا الواجب واجبا غيريا بالنسبة اليه مطلقا كصلوة
ونحوه من الاوامر بناء على التحقيق من كون الفاظ العبادات موضوعة للاعم من
الصحيح او مجملا او مشكوك الحال فعلى الاول لا بد من الحكم بعدم الوجوب الغيري
والوجه واضح وهل يثبت الوجوب النفسي نظرا الى ان الامر دائر بينهما ولا ثالث
احدهما ثبوت الاخر او لا وجهان مبنيان على ان نفي الاطلاق المزبور لكون الشيء
المشكوك واجبا غيريا هل هو من باب الدلالة اللفظي حتى يحكم بثبوت الطرف الاخر
للشك وهو الوجوب النفسي او انه من باب الدلالة العقلي ولزوم القبح واستحالة
التكليف مع عدم البيان على تقدير كون الواجب واجبا للوصلة الى ذلك الغير
حتى لا يلزم الحكم بثبوت النفسية فعلى الاول يكون الحال مثل ما لو فرض دوران الامر
بين النفسي والغيري ومع ذلك صرح الامر بانه ليس بواجب غيري فانه لا ريب
في ثبوت النفسية ح لعدم الواسطة بالفرض وعلى الثاني انما ينفي عدم كون الغير
مشروطا بواسطة قبح الكسوت وترك البيان على الامر على تقدير ولزوم التكليف
بما لا يطاق ولا يلزم من ذلك اثبات الطرف الاخر لعدم صلاحية الدليل المزبور
للاثبات بل انما يصلح للنفي فاللازم ح نفي الوجوب النفسي ايضا بالاصل وليس المراد

منها اصالة البرائة من الوجوب لان المفروض كون الوجوب معلوما في الجملة
ولا اصالة البرائة من العقاب المستقل لان اصالة البرائة لا يصلح لنفي العقاب
بل ولا اصالة العدم لما حرر في محله بل المراد اصالة عدم اثار الوجوب النفسي
من ترتب الفسق على تركه ونحو ذلك لا يقال يلزم القطع بمخالفة الواقع لان المفروض
العلم بوجوبه في الجملة وانما الامر دائر بين الوجوب النفسي والغيري وقد
نفيتهما معا قلت لا يضر مخالفة العلم الاجمالي ما لم يرجع الى مخالفة خطاب
تفصيلي او يرجع الى مخالفة علم تفصيلي وقد تقدم في محله وعلى الاخيرين فلا يخلو
ايضا اما ان يكون الشك في ذلك قبل دخول وقت ذلك الغير فلا بد من نفي
الوجوب باصالة البرائة وذلك لان مرجع الشك ح الى الشك في التكليف فان
المفروض ان وقت الغير غير داخل فالشك انما هو في الوجوب النفسي في هذا
الحال وعدمه فالاصل البرائة وان كان بعد دخول الوقت فعلى القول
بالاشتغال يبنى على كونه واجبا غيريا وينفي اثار الواجب النفسي باصالة العدم كما
تقدم وعلى البرائة ينفي الوجوب الغيري باصالة البرائة وكذا ينفي اثار الوجوب النفسي
ايضا لكن هذا اذا لم يلزم من اجراء الاصل مخالفة العلم التفصيلي واما مع لزومه
فلا يجري اصالة البرائة بيان ذلك انه لو فرض العلم بوجوب الغسل مثلا وشك
في كونه واجبا غيريا حتى يحكم بوجوبه للصلوة وتضيق وقته عند تضيق وقتها
او نفسيا حتى يحكم بعدم تضيق وقت وجوبه الا عند ظن الوفات كزمان الجهاد
وشدة المرض الذي يظن معه الموت فما دام لم يدخل وقت الصلوة يبنى على اصالة
البرائة من الوجوب النفسي فيحكم بجواز تركه وان حصل ظن الموت ثم اذا تخلف
الظن عن الواقع وفرض دخول وقت الصلوة يبنى على اصالة عدم الوجوب الغيري
فيحكم بجواز اتيان الصلوة من دون غسل ثم اذا خرج الوقت وحصل ظن الموت

الذي لازمه

الذي لازمه الحكم بوجوب الاتيان على تقدير الوجوب النفسي يحكم باصالة
البرائة ثم اذا فرض تخلف الظن ودخول وقت الواجب كالصلوة يحكم ايضا
بالبرائة على النهج المتقدم وهكذا الى تمام العمر ولا يضر حصول العلم بمخالفة الواقع
بعد ان كان على نحو التدريج نعم لو فرض ضيق زمان الصلوة مع الظن بحصول الموت
يحكم بوجوب الاتيان لا محالة لحصول العلم التفصيلي بوجوب الاتيان على كل تقدير

**الثالث** التحقيق جواز اتصاف الشيء بالوجوب الغيري ولو لم يتصف ذو
المقدمة بالوجوب بعد بل توقف وجوبه على مجيء زمان او حصول وقت
وخالف في ذلك بعض الافاضل فارجع وجوب تعلم المسائل قبل دخول
وقت الصلوة الى الوجوب الغيري وفيه انه لا حاجة الى الارجاع المزبور بعد
امكان الاتصاف المزبور وتفصيل الكلام بما لا مزيد فقد تقدم فلا حاجة الى
الاعادة **الرابع** ظن بعض ان الواجب الغيري كالواجب النفسي من حيث كون
فاعله مستحقا للمدح وتاركه مستحقا للذم عقلا نظرا الى ان ذلك من لوازم مهية
الوجوب وليس من لوازم النفسية وليس بشيء بل التحقيق انه لا عقاب على ترك
الواجب الغيري ولا ثواب على فعله بل نقول لا يعقل استحقاق الثواب و
العقاب على اطاعة الواجب الغيري وعصيانه سواء كان الواجب اصليا بان يكون
وجوبه ثابتا بخطاب مستقل كما لو قال انصب السلم واصعد الى السطح او تبعيا
كان يستفاد الوجوب من خطاب ذي المقدمة ولا يكون هنا خطاب اصلي
يدل على وجوب المقدمة وذلك لان الاستحقاق المزبور اما عقلي او شرعي
وكلاهما منفيان بل الذي يثبت بعد ملاحظة العقل وبناء العقلاء عدم
الاستحقاق اما انتفاء استحقاق الثواب والعقاب على ترك المقدمة
ما عدى العقاب الذي يترتب على نفس ذي المقدمة عقلا فلان العقلاء طرا

يعد ون الاتيان بشئ ومقدماته امتثالا واطاعة واحدة لا ازيد فلا
يتعقل الا ثواب واحد وكذا الحال في العقاب لان ترك ذي المقدمة
مع المقدمات ليس عندهم الا عصيانا واحدا لا عصيانات متعددة على
حسب تعدد المقدمات من دون فرق في ذلك بين ان يامر بالمقدمات ايضا
اصالة كذي الذمة ويقول اذهب الى السوق واشتر اللحم او يفهم الوجوب تبعا
كان يقول اشتر اللحم وهذا اي بناء اهل العقلاء كاشف عن حكم العقل بعدم
الاستحقاق وان الامر المقدمي والوجوب الغيري ليس حاله كحال سائر
الواجبات النفسية والسر ان لا غرض من الامر المقدمي الا التوصل فلا امر فيه
اصليا حقيقة بل المامور به انما هو ذو المقدمة لكن اذا قيس امره الى مقدماته
واعتبر بالنسبة اليها يحصل هناك اعتبار وطلب تبعي بالنسبة الى المقدمات
فمخالفة هذا الامر في الحقيقة ليس الا مخالفة امر ذي المقدمة فلا يتصور الا
ثواب وعقاب واحد وهذا على تقدير عدم الامر بالخصوص بالمقدمة
واضح لا ريب فيه واما على تقدير الامر به بالخصوص كما في المثال المتقدم
فكذلك ايضا وان كان قد يتراءى في بادي النظر كونه امرا اصليا على حد سائر
الاوامر الاصلية النفسية وذلك لان هذا الامر ليس الا كاشفا عن ذلك
الوجوب المقدمي ولا يفيد معنى جديدا قطعا فظهر عندك ان استحقاق
الثواب والعقاب ليس من لوازم اطاعة الاوامر والنواهي وعصيانها بل انما
هو من لوازم اطاعة الاوامر النفسية وعصيانها واما شرعا فلان غاية
ما يستدل على ذلك امران الاول الادلة الدالة على وجوب الاطاعة
وحرمة المخالفة كقوله تعالى اطيعوا الله وقوله عز وجل ومن يعص الله ورسوله
الى اخر الاية والجواب عنها يظهر مما سبق فانك قد عرفت انه لا يعد

ترك

ترك المقدمات عصيانات عليحدة كما لا يعد فعلها اطاعات عليحدة
حتى يستحق ثوابات وعقابات عليحدة بل ليس الا اطاعة وعصيان واحد
الثاني بعض الايات والاخبار الدالة على ترتب الثواب لخصوص
المقدمات فيتم الامر بالنسبة الى المقدمات بعدم القائل بالفرق قطعا فمن
الايات قوله تعالى في سورة البراءة ما كان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب
ان يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بانفسهم عن نفسه ذلك بانهم لا يصيبهم
ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطئون موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون
من عدو نيلا الا كتب لهم به عمل صالح ان الله لا يضيع اجر المحسنين ولا ينفقون
نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون واديا الا كتب لهم ليجزيهم الله احسن ما كانوا
يعملون وجه الدلالة ظاهر لا يحتاج الى البيان واحتمال مدخلية خصوصية
المقدمات في استحقاق الثواب واه جدا بعد ما عرفت من ان عدم
الاستحقاق امر عقلي لا يختص ببعض المقدمات دون بعض فالمناط منفي بالنسبة
الى سائر المقدمات بالعقل القاطع والجواب بامور احدها انه لم يثبت
كون الانفاق وقطع الوادي في مصاحبة النبي ص من الواجبات الغيرية فلعلها
من الواجبات النفسية وثانيها انها لا تدل على الاستحقاق كما هو محل
الكلام بل انما تدل على الفعلية فلعله يكون من باب التفضل فان الفضل بيد الله
يعطيه من يشاء وثالثها انها لا تدل على ان الثواب المترتب على المقدمات
المذكورة ثواب عليحدة يستحقه المكلف بسبب اتيانه المقدمة بل يحتمل احتمالا
ظاهرا كون الثواب المترتب على قطع الوادي وغير ذلك من الامور المذكورة
انما هو ثواب اصل الواجب انما يستحقه المكلف بسبب اتيانه ذي المقدمة
لكن وزع على المقدمات نظير ما لو قال التاجر الذي حصل له الربح حصل

بكل
لى لكل يوم مثلا مقدار كذا ومن الاخبار ما ورد فى ثواب زيارة الحسين
صلوات الله عليه من المعتبرة الدالة على ان لكل قدم ثواب مثل ثواب عتق
عبد من ولاد اسمعيل وغير ذلك مما حكاه المجلسى فى تحفة الزائر وبحار
الانوار والجواب عنه يعلم مما تقدم مضافا الى ان فى بعضها ما يدل على
ترتب الثواب على كل قدم فى الاياب ايضا كما فى الذهاب وهو مما يعين
ما ذكرناه من انه ليس من باب الاستحقاق بل من باب التفضل وانه ثواب
اصل الزيارة لكن لو وزع الاقدام يكون لكل قدم كذا والا فالاياب ليس
من المقدمات بل ولا من المقارنات بل ولا مطلوبا ايضا كما لا يخفى لكن الذى
يظهر من جماعة بل بل صريح اخرين ترتب استحقاق الثواب والعقاب
على الواجبات الغيرية ايضا كالواجبات النفسية وربما يظهر من بعض
كون الاستحقاق المزبور مختصا بما اذا ثبت وجوب المقدمات بخطاب
اصلى لا بالخطاب التعيينى الناشئ من خطاب ذى المقدمة قال المحقق
الكرباسى فى اشاراته ان المشهور بين الاصوليين ترتب العقاب على ترك
المامور به شرعا على تقدير كون الامر للوجوب ثم استدل بانه الاطاعة و
العصيان الى ان قال فما قيل من ان الواجبات الغيرية واجبات اصطلاحية
ومع ذلك لا عقاب عليه اصلا ليس على ما ينبغى وممن عاصرناهم من قال
بعد تقسيم الواجب الى الواجب لنفسه ولغيره وترك الاول موجب للعقاب على
نفس الترك واما الواجب الغيرى فالذى يقتضيه النظر ان تركه انما يوجب
العقاب من حيث افضائه الى ترك ما هو علة فى ايجابه لا على تركه فى نفسه
لان المطلوب حقيقة هو الواجب النفسى الذى يتوقف عليه وانما وجب
هذا لاجل التوقف الى ان قال والا لزم استحقاق ان يكون تارك

الواجب

الواجب لنفسه اعنى المجموع كالصلوة مستحقا لعقوبات غير متناهية
من حيث تركه لنفسه وترك كل جزء جزء من اجزائه وهذا مما يقطع
بفساده عقلا وشرعا واذا كان وجوب الجزء بهذه المثابة كان الشرط
كذلك بطريق اولى الى ان قال ويرد عليه ان ما دل على ترتب العقاب
على مخالفة الامر كما مر يعم القسمين فان بحصول المخالفة فيهما يحصل العصيان
وعدم الطاعة وهو المناط فى ترتب العقاب نظرا الى ظاهر الادلة مع تاييدها
بالشهرة التامة ثم قال واما ما ذكره من النقض بجزئه وهو وجوب
المقدمة وسيأتى الكلام عليه انشاء الله تعالى مقامه وفى المناهل
فى مقام تقسيم الطهارات الى الوجوب والندب وبيان موارد كل منهما المراد
من الوجوب الذى اطلق عليه فى بعض الروايات وكلمات الاصحاب معناه
المتعارف وهو الذى يستحق تاركه العقاب لا الوجوب الشرطى المتحقق فى
ازالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلوة وذلك لوجهين احدهما ان
لفظ الوجوب فى عرف الائمة صلوات الله عليهم وعرف الاصحاب موضوع لهذا
المعنى المتعارف على الظاهر فيجب حمل اطلاقه المجرد عن القرينة عليه لما بيناه فى كتبنا
الاصولية من اصالة وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقى وثانيهما انه لو كان
المراد مجرد الوجوب الشرطى لما صح تقييد الصلوة فى قولهم يجب الوضوء للصلوة
الواجبة لتحقق هذا المعنى فى صلوة النافلة قطعا فى التقييد المذكور اشارة
الى نفى الوجوب بهذا المعنى عن الوضوء لصلوة النافلة انتهى كلامه والظاهر
منه ان تارك الصلوة يستحق عقابين احدهما لتركه الوضوء والاخر لتركه
الصلوة وهو فرع القول بصحة العقاب على ترك الواجب الغيرى ويحتمل
ان يقال ان مراده من قوله ان المراد من الوجوب هو الذى يستحق تاركه

فانظر

العقاب انما هو في مقابلة نفي كون المراد الوجوب الشرطي الذي يتحقق بهذا المعنى
في المندوبات ايضا فالمراد من استحقاق تاركه العقاب الاستحقاق في الجملة ولو
كان العقاب واحدا لترك ذي المقدمة فلا يستفاد ح كون ترك الواجب الغيري
سببا لعقاب مستقل سوى العقاب المترتب على ذي المقدمة وقال الفاضل
النجفي في بحث مقدمة الواجب لا نضايق من ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة
خصوص الامر به وان كان وجوبه للغير وكتب في الحاشية ان الذي يناسبه
بان مرادهم بالوجوب المصطلح وانه يترتب العقاب على تارك المقدمة اذا تعلق
بها خطاب عليحدة انهم قسموا الوضوء والغسل وغيرهما الى واجب ومندوب
وقولهم في الوضوء لمس كتابة القرآن ان وجب يعني على القول بوجوب المقدمة اصلا
اصالة وما يتخلف بان الواجب الغيري يصدق عليه تعريف الواجب بانه ما يستحق
تاركه الذم والعقاب في الجملة وهو صادق على الواجب الغيري لانه يستحق
تاركه العقاب على ترك ذي المقدمة فيه ما لا يخفى اذ المراد من استحقاق الذم و
العقاب في تعريف الواجب انما هو على نفس الواجب لا غيره فما قيل ان الواجب الغيري
واجب اصطلاحي ومع ذلك لا عقاب عليه اصلا غير واضح وحكي هو ايضا عن
الفرق القول باستحقاق الثواب على بيان المقدمات ولكن الكل محل نظر عرفت
مما تقدم بل منه تعرف النظر ايضا فيما ذكره بعض من انكار وجوب الوضوء لمس كتابة
القرآن ان وجب قائلا ان مقتضى الاشتراط انما هو حرمة المس على تقدير عدم الطهارة
لا وجوب الطهارة للمس فانه مبني على القول بان الواجب الغيري انما هو ما يستحق
تاركه عقابا ما عدى عقاب ذي المقدمة والا فلا معنى لانكار الوجوب بعد تسليم
الاشتراط كما في ساير المقدمات مع ان لازم كلامه انكار وجوب الغسل ايضا
للصوم بل القول بان الصوم بدونه حرام فانه لم يرد فيه نص خاص والمقدمة

لا يصح

لا يصح الفتوى بالوجوب كما هو المفروض مع ان الفقهاء مطبقون على الفتوى
بوجوب الغسل وان وقع لهم خلاف في ان الوجوب موسع او مضيق كما مر الاشارة
اليه فيما تقدم ثم بعد ما ظهر عندك ان الواجب المقدمي مما لا يستحق تاركه
العقاب ولا الاثم به الثواب من حيث انه اثاب به يرد اشكالان بالنسبة الى
الطهارات الثلث احدهما ان المستفاد من الاخبار الكثيرة انها مما يترتب
عليها الثواب لا ان العقاب الثواب انما هو من جهة ورود امر خاص فيها قلت
قد عرفت عدم الفرق في عدم امكان الاستحقاق بين ورود امر خاص و
عدمه ان قلت ان الطهارات الثلث ليست محضة للتوصلية والمقدمية
بل هي عبادات مستحبة في نفسها وان كان قد يعرض لها الوجوب الغيري ايضا
اذا دخل وقت العبادة المشروط بها كالصلوة فالثواب انما يترتب من جهة
كونها عبادة في نفسها لا من جهة الوجوب الغيري ولو كان حاصلا من الخطاب
الاصلي قلت بعد ما عرض الوجوب الغيري فلا يصلح الاستحباب النفسي
للتاثير في الثواب لان الاستحباب النفسي لا يجامع الوجوب الغيري فلا بد من
زواله بعد عروضه وانتقاله من الفعلية الى الشانية والمؤثر في الثواب انما هو
الاستحباب الفعلي لا الشاني سلمنا كون الاستحباب الشاني ايضا مؤثرا في الثواب
لكن التاثير مشروط بان ينوي المكلف عنوان الاستحباب اذ بدونه لا يحصل
امتثال الامر الاستحبابي فلا يبقى مؤثرا واشكالها انما هو اذا قصد الوجوب الغيري
فانه يترتب عليه الثواب مع ان الوجوب الغيري لا يؤثر ثوابا ولا عقابا سلمنا
عدم الاشتراط المذكور لكن الاشكال انما يندفع في الوضوء والغسل واما التيمم
فلا وذلك لان التيمم ليس من المستحبات النفسية مثل الوضوء والغسل بل مطلوبيته
انما هو مقدمي ان قلت لعل الثواب الثابت من الاخبار باداء الطهارات الثلث

انما هو من باب التفضل لا الاستحقاق او من باب توزيع صلوة الثواب عليها
نظير ما تقدم في جواب الاية والرواية قلت الظاهر من ملاحظة الروايات
بل المعلوم من ملاحظة الاجماع كون نفس الطهارات الثلث سببا للثواب وهو
المتيقن الاشكال المذكور والا فلا وقع له مع الاحتمال المذكور وثانيهما
الاشكال من جهة نية القربة فان الاجماع منعقد على كونها عبادة مشروطة
بالقربة لا تصح بدونها مع ان نية القربة لا معنى لها فيما نحن فيه وذلك لان
لا امر هنا الا الامر المقدمي وهو لا يصح القربة بل وجود الامر المقدمي كلا
في انظار العقلاء لما عرفت من رجوع الامر المقدمي الى امر اعتباري منتزع من امر
ذي المقدمة لا يؤثر ثوابا فلا يؤثر قربة ايضا للتلازم بينهما في الحقيقة وبالجملة
اما ان يقال بكون الطهارات الثلث عبادة في انفسها مطلوبة في حد ذاتها مع
قطع النظر عن المقدمية ولا بل انما هي مطلوبة من باب المقدمة لصحة المشروط
بالطهارة من الصلوة والطواف وغير ذلك فعلى الاول لا يرد اشكال لان المقدمة
انما هو الفعل بوصف كونه عبادة لكن هذا لو تم في الوضوء والغسل لا يتم في التيمم
لما عرفت من عدم كونه عبادة يصح قصد القربة به في حد ذاته بل هو مطلوب للغير
نظير غسل الثوب وغيره من المقدمات فاذا ثبت كونه مطلوبا بمجرد الامر المقدمي
فنقول غاية الامر ان يقال ان ما هو مقدمة وموصل للشخص الى مرتبة يكون
معها قابلا للصلوة انما هو اتيان التيمم مثلا بقصد الامر لكن هذا لا يجدي في حصول
القربة لان الفرض ان الامر انما هو امر مقدمي غيري والامر المقدمي لا يجدي
ولا يصير علة للقربة لان القربة ليست الا مجرد موافقة الامر وهو حاصل لانا
نقول بل القربة انما هو موافقة الامر النفسي لا الغيري والا لزم كون غسل
الثوب ونحوه من سائر المقدمات ايضا من العبادة التي تصح فيها نية القربة

والحاصل



والحاصل لا يصح الفرق بين سائر المقدمات عقلا بجعل بعضها عبادة وبعضها
غير عبادة مع اشتراكها من جميع الوجوه فلا بد حينئذ من الحكم بكون المقدمات كلا
من قبيل العبادة او لا نعم الذي يمكن ان يجعل هو عبادة في حد ذاته مقدمة لواجب
اخر كالوضوء والغسل واما التيمم الذي ليس بعبادة في حد ذاته فلا وفيه لكونه
عبادة يعد عدم الفرق بينه وبين سائر الواجبات المقدمية ولا تخلص عن الاشكالين
المذكورين الا بالتزام كون الامر المقدمي كسائر الاوامر النفسية موجبا للثواب والعقاب
ومصححا لقصد القربة فاذا اقام الامر دليلا على كون الامر المقدمي داعيا للتقيد
تدخل المقدمة في الواجبات التعبدية والا فهي توصلية نظرا الى انه الاصل كما قدمنا
ولكن الالتزام بذلك كما ترى لا ريب ولا اشكال في ان وجوب المقدمات على تقدير
القول به ليس مشروطا بارادة المكلف الاتيان بذي المقدمة فان قطع المسافة
واجب على من استطاع الحج كوجوب نفس الحج سواء اراد الامتثال بالحج ام لا وكذا الحال
في الوضوء بالنسبة الى الصلوة وهو ظاهر فان الوجوب لو كان مشروطا بالارادة
لزم خروج المقدمة عن الوجوب بخروج ذو المقدمة ايضا عن الوجوب لزم
سقوط الوجوب عن وجوبه من دون امتثال والا لزم التفكيك بين المقدمة وذي
المقدمة في الوجوب وهو غير جائز عقلا فانه الملازم انما هو على تقدير القول
بوجوب المقدمة ومن هنا لم يقل به احد من الاصحاب الا ما يحتمله عبارة
صاحب المعالم في بحث اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده وسيجيء ان شاء الله تعالى انما
الاشكال والخلاف في توقف حصول الامتثال بها اي وقوعها على الوجه الشرعي الذي
يترتب عليه الاثر على اتيانها بقصد التوصل الى ذي المقدمة اي ايجادها في الخارج
بعنوان انه مقدمة وموصل الى ذي المقدمة او لا بل يكفي الايجاد في الخارج مطلقا
ويتفرع عليه انه لو وجب الوضوء على المكلف بواسطة وجوب الصلوة عليه من قضاء وغيره

فاتى به بقصد الوجوب من دون تعلق ارادته باتيان القضاء فانه على الاول
لا يصح لانه لم يقصد ايجاد ذى المقدمة فلم يقصد التوصل بالوضوء اليه بخلاف
الثانى وكذا تظهر الثمرة فيما لو وجب على المكلف الصلوة الى اربع جهات لمكان اشتباه
القبلة فاتى بجهة واحدة منها ولم يكن قاصدا لاتيان سائر الجهات فانه على
الاول يحكم ببطلان صلوته لانه لم يرد الاتيان به بعنوان التوصل الى ذى المقدمة
وهو الصلوة الى القبلة الواقعية بخلاف الثانى الى غير ذلك من الفروع والذى
نسب الى المشهور هو القول الثانى ودليلهم ان المامور به انما هو ذات الوضوء
مثلا وان كانت العلة والداعى للامر المزبور هو التوصل الى ايجاد ذى المقدمة
ولم يقم دليل على قصد دواعى امر الامر فى مقام امتثال اوامره وبالجملة كما
ان الصلوة واجبة فكذا الوضوء غاية الامر ان الداعى فى ايجاب الامر الوضوء
هو التوصل ومجرد ذلك لا يجدى فى لزوم قصد المقدمية كما لا يلزم قصد غيرها
من الدواعى فى مقام الامتثال بالاوامر لكن الذى يقتضيه التحقيق هو القول الاول
فلا يحصل الامتثال الا بقصد عنوان المقدمية وذلك لان دليل وجوب المقدمات
هو العقل وهو انما يدل على وجوب ذوات المقدمات بل على وجوبها بعنوان كونها
مقدمة وموصلة الى ذيها فاذا ثبت المقدمية لها مدخلية فى عنوان المامور به
فنقول ان امتثال الاوامر موقوف على قصد عناوينها فى مقام حصول الاطاعة
والامتثال لا يقال انك قد دللت سابقا على عدم اشتراط قصد العنوان قلت
نعم الا ان هذا المقام غير المقام السابق فان المقصود هناك فى اثبات ان الاصل
حصول الواجب وسقوط التكليف بمجرد الاتيان بالمامور به باى وجه كان حتى
الايجاد فى النوم على وجه قد تقدم والكلام هنا فى انه اذا كانت المقدمة اتيان
الشئ على وجه الامتثال والتعبد كالوضوء للصلوة هل يتوقف الامتثال ووقوعها

على الوجه

على الوجه المكلف به الشرعى على قصد عنوان المقدمية ام لا والمختار فيه الاشتراط
فلا تنافى بين الكلامين سلمنا ان المقدمية ليست عنوانا للمامور به بل هو داع
وغرض وخارج عن المامور به وبعبارة اخرى ليست المقدمية جهة تقييدية
للمامور به بل جهة تعليلية على ما يراه الخصم لكن مع ذلك نقول بوجوب
قصد المقدمية فى مقام الامتثال لتوقف الامتثال عليه فى نظر العقلاء عند
علمهم بالغرض من الامر ولذا يوجبون قصد الغرض اذا كان الغرض من الامر التعبد
ومجرد كون الغرض خارجا عن عنوان المامور به لا يوجب عدم كونه شرطا فى الامتثال
كاشتراط قصد العنوان ولعل هذا لازم كلام من اشترط فى صحة الوضوء النية
الاستباحة فان الظاهر كون مراده ما ذكرناه من لزوم قصد عنوان ذى
المقدمة من استباحة الصلوة وغيره وليس مراده وجوب قصد الاستباحة
من دون قصد ذى المقدمة من صلوة وغيرها نظرا الى ان تحصيل الاستباحة
امر مطلوب فى حد ذاته وذلك لان ظاهر استدلالهم بالاية الشريفة اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الى اخرها على اثبات وجوب القصد المزبور ذلك
وكذا يظهر هذا من كلماتهم كما لا يخفى على من لاحظها نعم القائلون بوجوب نية
رفع الحدث بحيث لا يظهر منهم التزام ما ذكرناه وذلك لاحتمال كون مقصودهم لزوم
القصد المزبور لانه مطلوب مستقل وان لم يقصد به الوصول الى ايتان ما يشترط
فيه ارتفاع الحدث مع انه لا ينبغى الاستيحاش من قلة القائل بعد مساعدة
الدليل فظهر ان الحق فساد الوضوء بقصد الوجوب لمن عليه قضاء لا يريد ايجاده
وفاقا لبعض وخلافا للمشهور ومنهم صاحب الحدائق وغيره وكذا الحال فى سائر
المقدمات التى تكون من قبيل العبادات واما ما يكون من قبيل المعاملات
فلا يتم الكلام المزبور فيه من جهة الامتثال والعدم لان لازم التوصلية سقوط

٢ فنقول ظ

٢ قبيل المعاملات ص بدل

الامتثال كيف ما وجد في الخارج وانما نظر ثمرة البحث فيه من جهة اخرى
وهو انه بناء على ما ذكرناه اذا اتى بالمقدمة لا على قصد التوصل فلا يتصف
الفعل الواقع في الخارج بالوجوب المقدمي لا ظاهرا ولا واقعا بل انما يتصف
بحكمه اللاحق له على فرض عدم المقدمية بخلاف القول الاخر مثلا لو دخل دار
الغير بقصد انقاذ الغريق لا ريب في اتصافه بالوجوب وارتفاع حكم الغصب
على القولين واما لو دخلها لا بقصد الانقاذ فاتفق انه انقذ فعلى قولنا حرمة
الغصب باق بحاله واما على القول الاخر فالذي ينبغي ان يقال بعدم الحرمة
الفائتة لمكان المقدمية غاية الامر اتصافه بالحرمة الفعلية العرضية من جهة
التجري بناء على ان المحرم في التجري هو نفس الفعل المقارن للقصد لا مجرد القصد
والا فالفعل لا يكون محرما اصلا وكذا الحال في غير المحرم من الافعال كالمكروه
والمستحب والمباح اذا وقع مقدمة الواجب ووجب من جهتها فانه عند
عدم ايجادها بقصد المقدمية لا يتصف بالوجوب بل بذلك الحكم الاصلي الذي
كان له بالذات ثم اذا عرض عدم امكان ايجاد الوضوء مثلا بقصد الوجوب
لمن عليه القضاء اذا لم يرد الاتيان به في الخارج فهل له الاتيان بقصد استحبابه
النفسي او استحبابه لقراءة القرآن ونحوه مثلا ام لا اختلف العلماء في ذلك فالمشهور
كما عن المحقق جمال الدين الخوانساري الجواز وذهب بعضهم الى عدم الجواز وقد بني
المسئلة على انه هل يمكن اتصاف الوضوء بالوجوب للغاية الواجبة والاستحباب
للغاية المستحبة في آن واحد ام لا بل انه قبل دخول وقت الغاية الواجبة مستحب
نفسا او للغايات المستحبة كقراءة القرآن والزيارة وغيرهما لا غير وبعد دخول
وقت الغاية الواجبة كان يجب عليه القضاء او بدخل وقت الصلوة اليومية يتصف
بالوجوب لا غير والذي يقتضيه التحقيق هنا التفصيل بان يقال

ان جعلنا

ان جعلنا المقدمية والتوصل من باب الداعي لايجاب المقدمات لا عنوان
النفس المامور به وبعبارة اخرى جعلنا قصد المقدمية من غايات ايجاد
المقدمات نحو كون القربة والتعبد غاية لامتثال الاوامر التعبدية لا ايجاد نفس
المامور به بل المامور به انما هو ذات المقدمة فالحق عدم جواز ايجادها بقصد
الاستحباب النفسي ولا الاستحباب للغايات اخر كقراءة القرآن وذلك لان
المفروض ان الشارع المقدس اوجب الوضوء بعنوان انه وضوء لمكان الغاية الواجبة
كصلوة القضاء او دخول وقت الاداء فلا يمكن اتصافه ايضا بذلك العنوان بحكم
اخر كالاستحباب حتى بقصد امتثاله ومجرد تعدد العلل الغائية لا يوجب التكثر
في نفس المامور به حتى يقال ان محل الاستحباب غير محل الامر الوجوبي ومن
هنا تعرف ان مسئلتنا على هذا التقدير اي جعل المقدمية من باب الداعي
غير مبنية على مسئلة اجتماع الامر والنهي وذلك لان القول بجواز الاجتماع هناك
انما هو اذا اخذ الجهات تقييدية واما لو اخذت تعليلية فلا ريب في عدم الجواز
لاستلزام الجمع الاجتماع الامري الذي وقع الاتفاق من الفريقين على عدم جوازه
وان جعلنا المقدمية عنوان الواجب فالواجب هو الوضوء الموصل الى الغاية الواجبة
والمستحب هو الوضوء الموصل الى الغاية المستحبة فالذي يتراءى جواز الاتصاف
بالواجب والمستحب معا في آن واحد لمكان تكثر الموضوع والمحل لكن الحق مع ذلك
التفصيل بان يقال ان العنوانين اما متلازمان او لا فان كانا متلازمين كما في
الوضوء للصلوة والوضوء للطواف حيث انهما ليسا بمتغايرين على وجه يمكن انفكاك
احدهما عن الاخر بل كل الوضوء لاحدهما وضوء للاخر ايضا في نظر الشارع المقدس ولا
يوجب التعدد المذكور ان تغايرهما على وجه يصلح لاجتماع الامرين المتغايرين فيهما
وليس الحال فيهما كالحال في غسل الجنابة وغسل الجمعة مما علم التغاير فيهما وكونهما مستقلين

متغايرين بدليل التغاير في اللوازم والاحكام حتى يصح اجتماع الامرين فيهما
واما ليسا بملازمين بل التقييد المذكور يوجب تغاير العنوانين على نحو
العموم من وجه قد يجتمعان وقد يفترقان فهناك ص يصح القول باجتماع
الامرين في مادة الافتراق اي يكون احدهما مامورا بالامر الندبي و
الاخر مامورا بالامر الوجوب كما ان مادة الاجتماع يصح اجتماعهما معا بناء على القول
بجواز اجتماع الامر والنهي وذلك كما لو فرض توقف انقاذ الغريق على الدخول
في مكان الغير فانه لو قصد بدخوله الانقاذ يتصف الدخول بصفة الاحسانية
فيصلح للاتصاف بالوجوب ولو قصد به غير الانقاذ بل التنزه ونحوها من الغايات
الغير المجوزة للغصب فيكون ظلما ولا يصلح للاتصاف بل يبقى محرما وقد يجتمع
القصدان معا فح يجتمع الامر والنهي بناء على القول بجوازه وبالجملة كل ما يكون
للقصد مدخلية في حصول المقدمية لا مجرد الامتثال بامر المقدمة كما في المثال
الاخير الذي يوجب قصد الانقاذ تبدل عنوان الغصب الذي هو ظلم الى الاحسان
الصالح للاتصاف بالوجوب وقصد عدمه يحقق عنوان الظلم الغير الصالح لذلك
فهذا يعد تغايرا موجبا لجواز اتصاف كل واحد بحكم مغاير للاخر بخلاف ما لم
يكن للقصد مدخلية الا في الامتثال لا في ذات المقدمة كما في مثال الوضوء المتقدم
فالحال فيه كما لو جعلنا المقدمية من باب الداعي لا من باب العنوانية فالملخص
انه لا يجوز قصد الوضوء المستحب لمن عليه قضاء واجب من دون فرق بين
جعل المقدمية عنوانا او داعيا للامر المقدمي نعم يبقى هنا شيء وهو ان يقال
وان لم يمكن اتيان الوضوء بقصد الاستحباب الفعلي لان المفروض عدم وجود
الامر الاستحبابي بعد دخول زمان الواجب الا انه يمكن ان يقال بجواز الاتيان به
بقصد جهة الاستحباب اذ لا ريب في وجود جهة الاستحباب على وجه لو فرض انتفاء

الوجوب

الوجوب لبان الاستحباب ولا مانع من اجتماع جهتين الوجوب والاستحباب
وكذا جهة احدهما وفعلية الاخر في شيء واحد ان قلت اي دليل على كفاية
جهة الاستحباب في اتيانه العمل بقصد القربة بل لقائل ان يدعي عدم صحة
اتيان العمل بقصد القربة الا مع وجود نفس الامر الاستحبابي فعلا قلت اذا سلمت
وجود جهة الاستحباب في الفعل على وجه لولا المانع لبان في الخارج وفرض ان
المانع من بروز الاستحباب ليس هو الحرمة ونحوها مما ينافي قصد القربة
بل الوجوب ونحوه مما يؤكد جواز قصد القربة فلا ينبغي الاشكال في جواز
قصد القربة لكون العمل مقرونا بجهة فان المانع عن حصول الاستحباب فعلا
انما هو تاكد الطلب وشدته وذلك لا يوجب الخروج عن المطلوبية كما هو
واضح بل نقول ان مجرد المحبوبية يكفي في جواز قصد القربة في الفعل ولا حاجة
الى وجود الطلب اصلا فعلى تقدير ذلك بانتفاء نفس الرجحان والطلب
الا الاستحبابي بواسطة عروض الوجوب قلنا بانه لا ينفي المحبوبية جدا فيصح
ح قصد القربة به هل يتوقف اتصاف المقدمة بصفة المطلوبية على
حصول التوصل به الى ذي المقدمة في الخارج بحيث لو فرض انه اتى المكلف
بالمقدمة ثم اتفق عدم حصول ذي المقدمة في الخارج لمانع لا تكون مطلوبة
بل وجوده كعدمه ولو كان ايجاده بقصد التوصل الى ذي المقدمة فضلا
عن عدمه لم لا يتوقف بل يكفي في كون المقدمة واجبا ومطلوبا ايجاده
بقصد التوصل وان لم يحصل به التوصل في الخارج المشهور هو الاول لكن ربما
يحتمل كلام صاحب المعالم الثاني حيث انه في اخر بحث النهي عن الضد ذكر
بعض الوجوه المقتضية لصحة الصلوة مع اشتغال المكلف بالضد الواجب
كازالة النجاسة وقال في جملة كلام له ومن هنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء

الامر النهي عن الضد وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كون وجوبه
للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل
الواجب وعدم الداعي لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة ح وقد علمت
ان وجود الصارف وعدم الداعي مستمران مع الاضداد الخاصة وايضا فحجة القول
بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما يقتضي دليلا على الوجوب في حال كون
المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطى حق النظر ولذا ذكر بعض
المحشين في شرح العبارة ان اراد بذلك بيان ان التفكيك بين القول بوجوب المقدمة
والقول بامتناع الامر بالشيء النهي عن ضده وقد يتخيل لذلك وجوه الى ان قال
رابعها ما مر الاشارة اليه في المسئلة المتقدمة وهو ان ما دل على وجوب المقدمة
انما يفيد وجوب المقدمة الموصلة الى ذيها دون غيرها بل مفاد المقدمة
عند التامل هو خصوص الموصلة اليه وان لم يوصل دون غيرها حسبما مر بيانه
وح فالمقدمة الجامعة للصارف وعدم الداعي ليست موصلة فليست بواجبة
وح فنقول ان ترك الضد مقدمة لفعل الواجب ان اريد به خصوص ترك
الضد الموصل الى فعل المامور به فح وقوله ان ما يتوقف عليه الواجب فهو
واجب انما يقتضي وجوب ذلك ولا ربط له بما هو محل النزاع اذ قد عرفت
انه ليس موصلة الى فعل الواجب وان اريد ان ترك الضد مطلقا مقدمة
لترك الواجب فان سلم ذلك فلا نسلم وجوب المقدمة مطلقا بل ليس الواجب
الا خصوص المقدمة الموصلة ويمكن ان يجعل ذلك هو المناط فيما ذكره
المص من الوجهين فكانه لاحظ ذلك في تقييده وجوب المقدمة بكل من الامرين
المذكورين وان لم يصرح به فيكون مرجع الوجهين المذكورين الى امر واحد
وح فيقال في تقرير الوجه الاول انه مع وجود الصارف عن المامور به وعدم

الداعي

الداعي اليه كما هو المفروض في المقام لا يمكن التوصل بالمقدمة المفروضة
الى الواجب فلا يكون تلك المقدمة على الفرض المذكور موصلة الى الواجب
فلا تكون واجبة ولا بد فعه ح امكان ترك الصارف وايجاد الداعي فيمكن
ان يكون المقدمة الى الواجب اذ قضيته ما ذكر وجوب المقدمة الجامعة
لترك الصارف وايجاد الداعي دون ما اذا كانت غير جامعة لذلك كما
عرفت من امتناع ايصالها ح فلا تكون واجبة كما قد عرفت من امتناع
ايصالها ح فلا تكون واجبة وانما يمكن ترك الصارف وايجاد الداعي فتكون موصلة
فان ذلك مجرد فرض لا وجود له في الخارج اقصى الامر امكان ان يكون واجبة
وهو فرض غير واقع الى اخر ما ذكره بل قد اختاره صاحب الفصول صريحا قال
فيه التحقيق انه يعتبر في وقوع الواجب الغيري على صفة وجوبه ان يترتب عليه
جعل الغير او الامتثال به وان لم يقصد به ذلك لان مطلوبية الشيء للغير يقتضي
مطلوبية ما يترتب ذلك الغير عليه دون غيره لما عرفت من ان المطلوب فيه المقيد
من حيث كونه مقيدا وهذا لا يتحقق بدون القيد الذي هو فعل الغير واما
القصد فلا يعقل له مدخل في حصول الواجب وان اعتبر في امتثاله نعم ان
كان عبادة وكان مطلوبيتها من حيث مطلوبيتها من حيث كونها للغير فقط
اعتبر فيه ذلك كما في الوضوء والغسل بناء على نحو رجحانهما الذاتي وتظهر الثمرة
فيما لو وجب الدخول في ملك الغير بغير اذنه لانقاذ غريق يتوقف عليه فدخله
لغير ذلك فيدل له فانقذه وكذا الحال فيما لو نذر ان لا يدخله حيث ينعقد النذر
او حلف او عاهد عليه فعلى ما حققناه ليس عليه معصية الغصب والحنث وانما
عليه معصية التجري بيان ذلك ان التصرف المذكور يقع تارة واجبا وهو
ما اذا ترتب عليه الانقاذ واخرى حراما وهو ما اذا لم يترتب عليه ذلك فاذا علم

تحسبما مر ٣

اشكال

من نفسه ان الذى يرتكبه من نوع الواجب وصادف الانقاذ فلا
وان علم انه من نوع الحرام حرم عليه الاقدام فان اقدم والحال هذه
فان لم ينكشف الخلاف بان لم يترتب عليه الانقاذ كان ما اتى به حراما والا
كان واجبا وعصى بالتجرى فقط لكن تصرف فى ماله على انه مال غيره او اتى
زوجته على انها اجنبية الى غير ذلك هذا اذا قلنا بان المتجرى انما يعصى
بعزمه المقرون بالعمل ولو قلنا بانه يعصى بعزمه كما هو الظاهر امكن اعتبار
الكثرة فى جريان جهة التحريم الى ان قال فعلى ما قررنا فمن نذر ان يغتسل
غسل الزيارة فاغتسل لها ثم بدا له فلم يزر او منعه مانع لم يبرأ ذمته وكذا لو نذر
ان يصلى ركعة غير الوتر انعقد نذره لو اعتبرها الا بشرط الوحدة ووجبت
عليه من باب المقدمة ان يأتى بركعة اخرى ليقع الركعة راجحة شرعا
فاذا اتى بالركعة ثم بدا له قطع العبادة فقطعها او فاجئه بعض القواطع لم يبرأ
ذمته الى غير ذلك وذلك لان مطلوبية الغسل فى الفرض الاول والركعة فى
الفرض الثانى انما هو للغير اعنى الزيارة فى الاول والمجموع فى الثانى وعلى تقدير
عدم حصوله ينكشف عدم المطلوب فلا يقع المنذور وهذا على ما هو الظاهر
من لفظ الغسل والركعة ونظايرهما اعنى الصحيح الذى يتعلق به الطلب
الواقعى ولو اراد به مطلق الراجح منها ولو فى الظاهر برئت ذمته بالمذكور
فى غير صورة العمد ووجهه ظاهر ومما يتفرع على ما حققناه مسئلة التيمم فى
سعة وقت الفريضة لغاية غيرها بناء على ما عرفت التضييق فانه اذا لم يترتب
عليه الغاية كشف عن بطلانه فيبطل الفريضة ان صلاها به ولو فى اخر
وقتها وكذا لو تيمم للفريضة عند ضيق وقتها فقامت نعم لو ترتب على
تيممه فى المقامين غاية كان تيممه حين وقوعه لها ايضا صح وجاز الدخول

به

به فى غاياته المتاخرة اذ قصد الغايات بالمقدمة غير معتبر فى مطلوبيتها
كما بيناه انتهى ومما فرعه على ما ذكره صحة الضد الموسع عند مطلوبية
الضد الاخر المضيق كازالة النجاسة من المسجد ويرد عليه وجوه من
الايراد **الاول** منع كون الواجب خصوص المقدمة الموصلة
والمجامعة مع ذى المقدمة فى الوجود وذلك لان الحاكم بوجوب المقدمة
هو العقل وبناء العقلاء الذى يكشف عن حكم العقل ايضا وشئ منهما
لا يخصص الوجوب على خصوص المقدمة الموصلة بل لم حكم العقل والعقلاء
والعقلاء على الوجوب ليس الا مجرد كون عدمها سببا لعدمه وهذا
معنى موجود مع المقدمات دائما سواء كان موصلا الى ذى المقدمة
ام لا لان كل مقدمة لا بد وان يلزم من عدمه العدم اذ هو قدر مشترك
بين سائر المقدمات وان اختص بعضها كالسبب باستلزام وجوده
الوجود ايضا الا ان المدار فى الحكم الوجوب عقلا هو جهة استلزام عدمه
العدم سلمنا ان الوصف الوجودى ايضا له مدخلية فى وجوب المقدمة
لكن ليس ذلك الوصف الوجودى الا كون المقدمة مما له مدخلية التأثير
وتأثيره فى وجود ذى المقدمة بحيث لو انضم سائر المقدمات
وحصلت العلة التامة لوجد ذو المقدمة فى الخارج وهذا الوصف ايضا
مما لا ينفك عن سائر المقدمات اذ لا مقدمة الا وله مدخلية التأثير
وتأثيره وان لم يقع مؤثرا فعلا **الثانى** من الوجوه التى يرد عليه
ان تخصيص الوجوب بالمقدمات الموصلة وارادة الايصال الفعلى لا
الايصال الشانى كما هو مراده لا يجدى فى مدعاه بل لازم هذا الكلام
ايضا هو التعميم فى القول بوجوب المقدمات بيان ذلك ان الشارع المقدس

اذا اوجب علينا المقدمات الموصلة الى ذى المقدمة فلا نتعقل منه الا وجوب
ايجاد تلك المقدمة مع ساير ما له مدخلية فى حصول ذى المقدمة
من المقدمات الاخر وذلك لان صفة الايصال ليست من الاوصاف
الواقعية المقسمة للمقدمة على قسمين حتى يقال بان احدهما واجب والاخر
غير واجب بل هى من الاوصاف الاعتبارية المنتزعة من ملاحظة انضمام
ساير المقدمات معها وعدمه فح لا يكون معنى حكم الشارع المقدس بوجوب
الوضوء الموصل الى الصلوة الا وجوب ايجاد الوضوء وايجاد صفة الموصلية
التى فى الحقيقة عبارة عن ايجاد ساير المقدمات وذلك كما لو امر الشارع ثالثا
باتيان زيد واخرى باتيان زيد مجامع مع عمرو فان معنى ايجاب اتيان
زيد مجامع مع عمرو انما هو اتيانهما معا وذلك لا يوجب خروج اتيان
زيد عن الوجوب وبالجملة حكم الشارع بوجوب المقدمة مقيدا بقيد التوصل
لا مطلقا يلزمه حكمه بوجوب ذات المقدمة ضرورة كون المطلق ايضا
من مقدمات المقيد ولا فرق عقلا فى الحكم بالوجوب بين نفس المقدمة
ومقدمة المقدمة ان قلت نعم ولكن الواجب من مقدمة المقدمة
ايضا هو المجامع مع ذى المقدمة والموصل اليه لا مطلقا قلت بل اللازم
هو ذات المقدمة عقلا لان من امره الشارع باتيان الوضوء الموصل لا يمكن
ان يريد منه ازيد من ايجاب نفس الوضوء وايجاد صفة الايصال معه
لان المكلف لا يقدر فى مقام الايجاد الخارجى على غير هذا النحو فانه
انما يشرع فى الوضوء ولا يتم يأتى بساير المقدمات الى ان يصل الى الصلوة
الثالث ان من يأتى ببعض المقدمات دون بعض كان يصعد
بعض درجات السلم المنصوب للسطح دون بعض اخر فاما ان تلتزم
بانه

بانه قد امتثل الامر المقدمى بمقدار ما اوجده فى الخارج فهذا هو
المدعى واما ان تلتزم بانه لم يحصل له الامتثال اصلا وان حال ما اتى به
ليس الا كحال ما لم يأت به بعد من المقدمات فهذا باطل بالضرورة
والوجدان لان الفرق بين المقدمات المأتى بها وغيرها بديهى عند
العقلاء واما ان نقول الامتثال وعدم الامتثال معلقان ليس بين
فلا بد من الانتظار فان حصل ذو المقدمة فى الخارج يعلم وقوع ما وجد
من المقدمات فى الخارج بصفة المطلوبية ولو لم يحصل يحكم بكونها لا غية
غير متصفة بصفة المطلوبية ففيه ايضا انه خلاف البديهة من اهل العقول
فانهم يرون انفسهم ممتثلين بمقدار ما اتوا به من المقدمات من دون انتظار
اصلا ولا يفرقون فى ذلك بين حصول الاجتماع بين المقدمة وذى المقدمة
وعدمه السابع من الوجوه ان من راجع هو الى طريقة العقلاء يجد
بالضرورة ان حكمهم بوجوب كل مقدمة من المقدمات ليس بملاحظة
كونها مقيدة بالاجتماع مع ساير المقدمات حتى تتصف بصفة الايصال
بل مطلقة وهذا لا يكون الا لامر راجع الى ذاتها وهذه الوجوه وان كان
بعض منها يرجع الى بعض الا ان الغرض لما كان هو التوضيح اوردناها
كما ذكر ان قلت ما ذكرت من الوجوه متجهة على تقدير كون المقدمات
مطلوبات عليحدة بالطلب الغيرى فانه يمكن بناء عليه امتثال الامر
المقدمى مع عدم حصول ذى المقدمة فى الخارج واما بناء على ان الامر
المقدمى ليس امرا عليحدة وليست هى مطلوبة بطلب اخر مغاير لطلب
ذى المقدمة بل انما الطلب واحد وهو الصادر من الامر المتعلق بذى
المقدمة اصالة لكن اذا قيس الى المقدمات يسمى طلبا تبعيا فلا يجد

شئ مما ذكر ضرورة ان المطلوب ح ليس هو ذوات المقدمات من حيث
هي ذواتها بل من حيث ايصالها الى ذيها ومرجعه في الحقيقة الى طلب
صفة الايصال وليس طلب صفة الايصال الا طلب الوصول الى ذى
المقدمة وتحصيله والحاصل ان معنى طلب المقدمات على هذا يرجع
الى تحصيل ذى المقدمة مع عدم وجود ذى المقدمة في الخارج لا يتصور
اتصاف المقدمة بالمطلوبية قلت مرجع ما ذكر من عدم وجود
طلب في الخارج الى الا طلب ذى المقدمة الى انكار وجوب المقدمات
راسا والكلام ليس عليه بل الكلام على تقدير القول بالوجوب والقول
بالوجوب لا ينفك عن القول بوجود طلب مغاير لطلب ذى المقدمة
وان كان هذا الطلب تبعيا لا اصليا بمعنى ان المقدمات انما هي
مطلوبة بطلب ذى المقدمة لا بطلب اخر مثل طلب ذى المقدمة كيف
ولو كان طلب المقدمات عين طلب ذى المقدمة لزم قيام عرض
واحد بمحلين وهو هو بطل والحاصل ان طلب المقدمات طلب قهري
تبعي حاصل من طلب ذى المقدمة وليس طلبا قصديا وبعبارة اخرى
طالب الشئ لابد وان يكون كاسبا لمقدماته ولكن لا بطلب اخر ينشائه
بل بطلب يحصل من ذلك الطلب من دون انشاء اخر هذا كله
اذا كان مراده رحمه الله نفي وقوع ما اتى به من المقدمات بصفة
الوجوب كما هو ظاهر كلامه بل صريحه ولو فرض ارادته ان عدم حصول
ذى المقدمة في الخارج يكشف عن عدم وجوب المقدمة راسا لا مجرد
خروج ما اتى به عن صفة الوجوب كما هو احد محتملي كلام صاحب المعالم
رحمه الله ايضا فيرد عليه انه اوضح فساد من سابقه ضرورة ان ترك

المكلف

المكلف المامور به باختياره وارادته لا يؤثر في ارتفاع وجوب المقدمات
والا لزم كون التكاليف كلا مشروطا بالارادة وبطلانه ضروري
ثم انه على تقدير تسليم كون الواجب هو المقدمة الموصلة لا مطلقا فبعض
الفروع الذى ذكرها لا يتم كتفويت صحة الصلوة مع تعلق الازالة فعلا
على نحو التضييق فيا لا لمن قال بالفساد نظرا الى ان تركها واجب من
باب المقدمة فيكون فعلها حراما فيفسد بل هذا هو عدة الفرع الذى
يترتب على هذا التفصيل ووجه عدم التمامية ان غاية الامر انكار وجوب
ترك الصلوة مطلقا حتى يلزمه حرمة نفس الصلوة كلا بل الواجب انما هو
الترك الموصل الى الازالة والمجامع معه في الخارج ولازم وجوب الترك
المقيد حرمة ترك هذا الترك لا حرمة الصلوة فان ترك هذا الترك
ليس عين فعل الصلوة بل ولا ملازما معه في الخارج ضرورة ان ترك
الترك المذبور كما يتحقق في الخارج في ضمن ايجاد الصلوة كذا يتحقق في ضمن
غيره ففعل الصلوة ح من باب احد الاضداد الخاصة للواجب المذبور
اى الترك المقيد لا من باب الضد العام حتى يستلزم وجوب احدهما
حرمة الاخر فالصلوة ح من المقارنات لترك الترك المقيد فلا يلزم
حرمتها من وجوبه لكن فيه اولا انه كما ان وجوب ترك الصلوة مطلقا
تلزمه حرمتها فكذا وجوب ترك الصلوة المقيد بالموصل تلزمه ايضا
حرمة الصلوة وغيرها من الاضداد وحرمة الترك المطلق فرق لك
ان لزوم الحرمة في الاول انما هو لقضية التناقض بين الفعل والترك ومن
المعلوم ان وجوب احد النقيضين لازمه حرمة الاخر وبالعكس بخلاف

الثاني فانه لا تناقض بين الترك المقيد بالايصال مع فعل الصلوة
بل هما من المتضادين ولزوم حرمة احد الضدين من وجوب الضد
الاخر وبالعكس اول الكلام قلت قضية وجوب ترك الصلوة مطلقا
حرمة نقيضه وهو ترك هذا الترك وهو ليس عين الصلوة في
الخارج كيف والصلوة امر وجودي كيف يصير عدميا نعم انما هما
متلازمان في الخارج على وجه يصح التعبير عن احدهما بالاخر فظهر ان
استلزام وجوب الترك مطلقا لحرمة الصلوة ليس لاجل التناقض
بل لاجل التلازم المزبور وهذا المعنى موجود بالنسبة الى الترك المقيد
ايضا فان ترك الترك الخاص الذي لزم حرمته من وجوب الترك الخاص
يصدق في الخارج على امرين احدهما فعل الصلوة والاخر الترك
المطلق من دون نقل شيء من الاشياء وهذا المقدار يكفي في اثبات الحرمة
كما هو مسلم الخصم ايضا لا يقال ان ترك ترك الصلوة مطلقا ليس عبارة الا عن
فعل الصلوة فاذا حرم الاول حرم الثاني بخلاف ترك الترك المقيد
فانه يصدق على امرين احدهما فعل الصلوة والاخر مطلق الترك قلت
هذا المقدار لا يؤثر فرقا فيما نحن فيه كما هو ظاهر وثانيا ان استفادة
حرمة الصلوة من وجوب الازالة عند القائل بان الامر بالشيء يقتضي
النهي عن ضده لا يلزم ان يكون بواسطة ملاحظة اقتضائه وجوب ترك
الصلوة من باب المقدمة حتى يتجه الكلام المزبور من منع اقتضائه وجوب
الترك مطلقا حتى يلزم حرمة فعل الصلوة مطلقا بل يمكن دعواهم ان قضية
ايجاب شيء كالازالة مثلا حرمة مانعه كالصلوة مثلا عقلا فيلزم
وجوب الترك مطلقا ولا يتجه التفصيل بالموصل وغيره بالنسبة الى المانع

كما لا يخفى



كما لا يخفى فتامل  ينقسم الواجب ببعض الاعتبارات الاخر الى الواجب الاصلي
والتبعي والحق ان يعرف الاصلي بما يكون مقصودا للامر سواء كان استفادة
الوجوب بالخطاب المستقل كان يقول اوجبت عليك شراء اللحم او اوجبت عليك
الذهاب الى السوق لشراء اللحم او بغيره كالخطاب اللازم من خطاب اخر كما في
المفاهيم وبالجملة المدار في تشخيص الاصلي انما هو على كون المستفاد اصليا سواء
كان الاستفادة ايضا اصليا ام لا فلا يضر بعد اصلية المستفاد كون الاستفادة
من دلالة المطابقة والاستلزام كالمفاهيم والتبعي ما يقابله وهو ما لا يكون مطلوبا
على نحو القصد بل هو مطلوب قهري يلزم طلبه من طلب شيء اخر من دون ان
يكون متصورا للمولى تفصيلا ثم يتعلق به الطلب على حد ساير المطلوبات وذلك
كطلب لوازم الواجب فانه لا ريب في كونه من الطلب التبعي فان طالب الاستقبال طالب
لجعل الجدي ايضا خلف المنكب في مثل العراق لا محالة لكن بطلب تبعي وكذا طالب المقدمات
فانه ايضا طالب تبعي وليس باصلي كثيرا ما لا يلتفت الامر بذي المقدمات على المقدمات
فضلا عن طلبها ولكن مجرد ذلك لا يوجب نفي الوجوب عنه اصلا كما توهمه المنكرون
للوجوب بل انما يوجب نفي الوجوب الاصلي عنه واما مثل وجوب انقاذ ابن المولى
مثلا من الغرق والحرق ونحو ذلك مما لم يتعلق به طلب مخصوص فليس من الواجبات
التبعية لان المراد بها ما يكون وجوبه تبعا لوجوب شيء اخر وليس ما ذكر كذلك بل هو
من المطلوبات الاصلية الثانية بمعنى انه لو التفت اليه الامر لطلبه وان لم يكن طالب فعلي
بمعنى عدم انشاء من الامر فعلا ولا يتوهم انه يلزم على هذا جواز الترك فان وجوب
الاتيان من لوازم صدور الانشاء فعلا من الامر ومن هنا تعرف ان الوجوب
التبعي منحصر في المقدمات اذا لم يكن استفادة وجوبها مستندا الى خطاب
اصلي كما في اذهب الى السوق لشراء اللحم وساير لوازم الواجب وان النسبة بينه وبين

الواجب الغيرى عموم وخصوص مطلقا كما ان بين الاصلى كل من النفسى والغيرى
عموم من وجه كما تعرف النظر فى كلام صاحب الفصول حيث عرف الاصلى بما
فهم وجوبه بخطاب مستقل والتبعى بما فهم وجوبه تبعا بخطاب اخر وان كان وجوبه
مستقلا كالمفاهيم ثم الظاهر ان المراد من الواجب فى قولنا مقدمة الواجب واجبة
ام لا الاعم من النفسى والغيرى والتعيينى والتوصلى والاصلى والتبعى بل المطلق و
المشروط ايضا على وجه تقدم بيانه وهذا تمام الكلام فى القيد الثانى
واما الكلام فى القيد الثالث من قيود العنوان وهو المراد من واجبة الذى وقع
خبرا فالكلام فيه فى جهات تقدم تقسيم الواجب اليها من الاطلاق والاشتراط و
التعيينى والتوصلى والنفسى والغيرى والاصلى والتبعى اما من جهة الاطلاق و
الاشتراط فالحق ان المراد ليس خصوص المطلق بل الاعم منه ومن المشروط لما عرفت
من عموم محل النزاع من الواجبات المطلقة والمشروطة واما من جهة التعبد و
التوصل فالحق ان المراد من الوجوب اعم لان المقدمة قد تكون واجبة على نحو التعبد
كالوضوء وقد تكون واجبة على نحو التوصل كغسل الثياب الا ان يقال ان الوجوب المقدمى
من حيث انه وجوب مقدمى لا يصلح ان يكون تعبديا بل لا محالة يكون توصليا لان
المقصود منه الوصول الى الغير وان كانت ذات المقدمة التى امر بها بالامر التوصلى
من قبيل العبادات كالوضوء والغسل والصوم للاعتكاف ونظائر ذلك نعم لو قلنا
ان مثل ذلك يكفى فى صدق التعبدية ولا يحتاج الى كون مصلحة المامور به فى نفسه فى
التعبديات يصح ما ذكر هو ان المراد الاعم من التعبد والتوصل واما من جهة
النفسية والغيرية فالحق ان المراد من الوجوب ليس الوجوب النفسى كما ربما يظهر
من كلام بعضهم فان معنى المقدمية ينافى الوجوب النفسى بل لا بد ان يكون المراد
الوجوب الغيرى واما من جهة الاصلى والتبعى فالحق ان الوجوب الاصلى بالمعنى الذى

ذكرناه

ذكرناه ايضا لا يصلح ان يجعل محلا للنزاع اذ ربما يلتفت الامر الى المقدمات بل لا يعرفها
فكيف يطلبها على نحو الناصل لا يقال هذا لا يستقيم فى اوامر الله تعالى قلت نعم و
لكن نعرف قطعا ان اوامر الله تعالى ايضا انما هو على طريقة اوامر العقلاء وليس
على نهج اخر ومجرد كونه عارفا بجميع الاشياء لا يوجب طلبها بعنوان الاصالة فالذى
ظهر الى هنا ان الوجوب النفسى والاصلى لا ينبغى جعلهما من محل النزاع فى شئ اذ
القطع حاصل بانتفائهما عن المقدمات بل لعله لا خلاف فيه خلافا لبعض به و
ليعلم ايضا انه لا نزاع فى معنى اللابدية الذى هو عبارة عن عين المقدمية سواء
اعتبرت المقدمة مقدمة المباح او الواجب وغيرهما وكذا لا خلاف فى المعنى
الموجود بين المتلازمين فانه لا ريب ان طالب احد المتقارنين المتلازمين كاستقبال
القبلة طالب للاخر لجعل الجدى خلف المنكب الايمن لا محالة وهذا النحو من الوجوب
قد اختاره بعض الاساطين فى باب المقدمة لكنه اعترف بانه ليس محل النزاع
وكذا لا نزاع فى الوجوب الارشادى الذى مرجعه الى ارائة طريقة المصلحة وبذل
النصح لبداهة وجوده وعدم قابلية للانكار بل النزاع فى الوجوب الالزامى الذى
يتقدم بحسب المرتبة على الارشادى على ما عرفت تفصيله سابقا لكن الغيرى التبعى منه
لا الاصلى وان شئت قلت ان النزاع فى الطلب الذى لو شئت التعبير عنه والتصريح به اصالة
لقلت اذهب الى السوق لشراء اللحم مثلا فانه لا ريب فى كون مدلول اذهب الى السوق
طلبا غيريا لا نفسيا غائيا لا امرا اصليا من جهة تعلق الارادة به والقصد بالخصوص
وطلبا ولما فرض العلم بان خصوصيات المقدمات ليست مقصودة للامر فى مقام
الامر وانشاء الطلب فيكون النزاع فى الطلب الغيرى التبعى والنزاع فى هذا المعنى
ايضا يتصور على وجهين احدهما ان يكون فى ثبوت هذا المعنى وعدمه فالقائل
بالثبوت يدعى ان هذا ايضا نحو من الطلب قائم بنفس الامر بل لا فرق بينه وبين

سائل افراد الطلب الصادر عنه الا بكونه اصليا وبكون هذا شأنيا وتبعيا
بمعنى انه لو التفت الى مقدمية الشئ بالخصوص لطلبه قطعا ودليله عليه دعوى
الوجدان وانا نرى وقوع نحو ذلك فى الخارج كثيرا منها دلالة الاشارة و
منها ان المدعى ربما يتضمن دعواه اقرارا فى حقه فيؤخذ بذلك الاقرار
مع عدم التفات تفصيلى منه اصلا ومنها انه عند ضيق الوقت يحكم بكون
الطلب مضيقا وان كان اصل الانشاء الصادر من الامر الوجوب الموسع ومنها
غير ذلك ووجه الشهادة فى هذه الامثلة على المدعى ظاهر لا يحتاج الى البيان
والمنكر يدعى انه كل ما يتصور فهو راجع الى معنى المقدمية واللابدية وان
الطلب باى نحو كان موقوف على تصور موضوعه تفصيلا والقصد اليه لعدم
امكان حصوله بدون ذلك ولازم هذا القائل انكار الوجوب النفسى اصلا لان الوجوب
النفسى ينحصر مصاديقه فى مقدمات الواجب ولوازمه والمفروض انكار وجوده
ودعوى توقفه على تصور الموضوع تفصيلا الثانى ان يلتزم وجود معنى
اخر غير اللابدية التى هى قدر مشترك بين مقدمات الواجب والمباح وغير
ذلك لكن ينازع فى انه هل هو من مقولة الطلب حتى يكون الطالب لذى المقدمة
طالبا للمقدمات بواسطة ذلك او لا بل هو من قبيل سائر الاوصاف القائمة
بنفس الامر فلا يوجب اتصاف المقدمات بالوجوب والاظهر ان النزاع انما هو فى
الاول اى فى انه هل هنا معنى ما عدى اللابدية ام لا والاظهر وجوده ضرورة
وجود الارادة الاجمالية فى المقدمات زائدا على مجرد اللابدية وان كان كونه
طلبا يتوقف على جعله عبارة عن الارادة المعنى المتسبب عن انشاء الطلب
تفصيلا بقى الكلام فى شئ وهو المراد من الاقتضاء فى قولهم هل ايجاب الشئ يقتضى
ايجاب مقدماته ام لا ما ذا لا ريب ان المراد منه ليس الاقتضاء اللفظى لعموم النزاع

مما يكون

مما يكون الدليل الدال على وجوب ذى المقدمة من الادلة اللفظية او العقلية فالكلام
انما هو فى اثبات الاقتضاء ونفيه عقلا وان كان لازم القول بالاقتضاء ان يكون
القصد اللفظ الدال على ايجاب ذى المقدمة دالا على وجوب المقدمة ايضا بالدلالة
الالتزامى البينى بالمعنى الاعم او الالتزام الغير البين واما الكلام فى ثمرة النزاع
المزبور فقد ذكر بعضهم لها ثمرات كلها لا تخلو من نظر منها النذر فانه
لو نذر احد ان يعطى المنى اثنى بواجبات ثلثة او اربعة درهما فاتى شخص بواجب
مع مقدماته فعلى القول بوجوب المقدمات يحصل البر لو اعطاه الدرهم دون
القول بعدم الوجوب وفيه بعد الاغماض عن عدم انصراف الواجب الى مثل
الوجوب المقدمى الموجب لعدم حصول البر الا ان يفرض تعليق الناذر نذره
لطلب مهية الواجب ان جعل النذر وامثاله من ثمرات المسائل الاصولية مما لا ينبغى
فان المسئلة الاصولية هى التى دونت لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
فينبغى من ذكر ثمرات لها متعلق باستنباط الحكم عن الادلة لا امثال ما ذكر من
الامورات التى ليست بغرض التدوين ومنها الثواب والعقاب فان القول
بالوجوب لازمه القول باستحقاق الثواب والعقاب بخلاف القول بالعدم
وفيه مع الاغماض عن انه لا ينبغى عده ايضا من ثمرات المسئلة الاصولية لما تقدم انه
لا يتم بناء على ما عرفت تفصيله عن ان الوجوب المقدمى الغيرى لا يؤثر فى استحقاق
الذم والعقاب ولا المدح والثواب وان ما دل على استحقاق الثواب من الادلة
اللفظية مؤولة لكن بعض المحققين فى الاول وهو عدم استحقاق الذم والعقاب
خالفنا فى الثانى فالتزم استحقاق المدح والثواب ونقله عن الغزالى وقال الفاضل
التقى القمى رحمه الله تعالى ولا قائل فيه ظاهرا الا انه قول بالاستحباب وفيه اشكال ولا
يخفى ما فيه من نفى القائل ولعل الوجه فى اشكاله ان القول باستحباب مقدمة الواجب

ان كان مستنده الامر المقدمي فلا ريب في عدم صلوحه لافادة الاستحباب
لانه يفيد الوجوب وان كان امرا اخر غير المقدمي وضع عدمه بل منه تعرف انه
لا اشكال في عدم صحة الحكم بالاستحباب واما الاستناد في اثبات الاستحباب
بادلة التسامح بتقريب انه قد ذهب بعض الفضلاء الى الاستحباب فيندرج
تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب على عمل فعمله ابتغاء ذلك الثواب اوتيه وان
لم يكن كما بلغه فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه ففيه انه وان قلنا بصلوح
فتوى الفقيه لاثبات الاستحباب بعد ملاحظة هذا الخبر العام الا انه لا يجدي
فيما نحن فيه وذلك لما ذكرناه انفا من معلومية عدم مستند للفتوى المزبور
بل العلم حاصل بعدم ترتب الثواب والعقاب على وجه الاستحقاق على اتيان المقدمات
وتركها وفتوى الفقيه انما يجدي اذا احتمل انطباقها على الاستحباب الواقعي حتى
يكون استحبابا ظاهريا واما مع عدم احتمال الانطباق فلا لانه لا يكون
استحبابا واقعيا ولا ظاهريا فتسميته مثل ذلك بالاستحباب ح خروج عن اصطلاح
القوم بل مستلزم تدليس الاحكام بل تشبيه من جهة ان المقدمة قد تكون فعلية وقد
تكون تركية فالاولى ترجع الى الاستحباب الغير المصطلح والثانية الى الكراهة الغير المصطلحة
وبالجملة تسمية الشيء بالاستحباب او الكراهة بمجرد اخبار فقيه بالثواب مع علمنا
بانه ليس مستندا الا الى الامر المقدمي الغير الصالح لاثبات الثواب سيما مع التزام عدم
صلوحه لاثبات استحقاق العقاب خروج عن اصطلاح القوم بل المستحب هو ما ثبت
باكد دليل الخاص والعموم دليل التسامح وشيء منهما لا يجري في المقام اما الاول
فظاهر واما الثاني فلانه انما يجدي في التوقيفيات واما مثل ما نحن
مما نقطع بانه لا مدرك للاستحباب الا الامر المقدمي وانه غير صالح لذلك
فلا هذا مع ان ادلة التسامح انما يجري في غير الواجبات واما ما علم وجوبه

كما في مقدمات

٢ فيه ظ

كما في مقدمات الواجب فلا يجري الا ان يعمم ذلك نظرا الى عموم ادلة التسامح ولا غبار
في ان يقال ان المقدمات اذا عمل بها برجاء الثواب اوتيه وان لم يكن فيها ثواب
اذ لم يات برجاء الثواب الذي اخبر به الفقيه ان قلت لازم ما ذكرت انه لو
فرض ورود امر بشيء ورأى شخص كونه مشتركا بين الاباحة والندب واخر
كونه حقيقة في الاستحباب ان لا يحكم الاول بالاستحباب لا من جهة الدليل
الخاص ولا من جهة ادلة التسامح اما الاول فلان الفرض ان الامر مشترك بين الندب
والاباحة عنده واما الثاني فلان ادلة التسامح لا يجري بعد علمه باستناد فتوى
الفقيه بالاستحباب الى الامر المزبور مع ان ظاهر كلام من عمم الى فتوى الفقيه شموله
لمثل ذلك ايضا قلت شموله لامثال ذلك متحقق بل الظاهر عدمه وانما يجري
ادلة التسامح اذا اخبر شخص بثواب يحتمل كونه خبرا ناشيا عن وصول امر من الشارع
اليه دوننا مع ان بينه وبين ما نحن فيه فرقا من جهة انا ذكرنا ان استحقاق الثواب
على الماهية الاوامر المقدميه غير معقول بخلاف المثال فان كون الامر المزبور
معنيا للاستحباب امر معقول وان اقتضى ظن المجتهد خلافه ولعله الى ما ذكرناه
اشار الفاضل النراقي رحمه الله في الحاشية حيث قال انه يخرج عن المستحب المصطلح الذي
سامح في ادلته لكن لا مانع من التزامه لا تدليس الحكم او تشبيه الا ان يقال ان
يقال ان ذلك انما هو تدليس في الاحكام الاصلية فلا يضر حصول ذلك في التبعيات
الا ان في ذيل كلامه نظرا فانه لا فرق بين الاصليات والتبعيات فيما ذكر من
بطلان التدليس او التشبيه ولعله الى ذلك اشار بقوله فتامل ومنها ترتب
الفسق على القول بوجوب المقدمات دون عدمه وفيه ان هذا يحتمل امرين
احدهما ان يكون المراد انه على تقدير القول بالوجوب يحل ترك كل واجب من
الواجبات الى ترك واجبات عديدة على حسب تعدد مقدماته مثلا ترك الصلوة

يحل الى عصيانات عديدة من جهة انه ترك غسل الثوب وتحصيل القبلة والمكان
وغير ذلك وكذا غيرها من الواجبات وهذا يوجب الاصرار المورث للفسق
وان لم يكن ترك نفس الواجب من الكبائر بخلافه على القول بالعدم فانه لا يكون
الا عصيانا واحدا من جهة ترك ذى المقدمة فلا يورث فسقا الا اذا كان ترك
ذى المقدمة بنفسه من المعاصى الكبيرة وفيه انه لا فرق فى عدم تحقق الاصرار
بواسطة ترك المقدمات بين القول بوجوبها وعدمه فان الوجوب المقدمى
لا يوجب تركه عصيانا ما فلا اصرار وانما مدار الاصرار وعدمه على عصيان
الواجبات الغير المقدمية كيف ولولا ذلك لزم كون ترك كل واجب كبيرة من
جهة انه ترك له ولمقدماته والتالى بطل وثانيهما ان يكون المراد انه على تقدير
القول بوجوب المقدمة تكفى المسافة الى مكة بترتب العصيان الموجب للخروج
عن العدالة بمجرد ترك المقدمة والخروج اليها مع القافلة الاخيرة بخلاف القول
بعدم الوجوب فانه لا بد فى الحكم بالفسق من مجئ زمان ذى المقدمة كايام ذى
الحجة حتى يتحقق الترك فى الخارج ويحكم بحصول العصيان وفيه انه لا فرق فى الحكم
بتحقق العصيان بمجرد ترك المقدمة كالخروج مع القافلة الاخيرة بين القول بوجوب
المقدمة وعدمه فان تحقق العصيان المذكور على القول بالوجوب ظاهر واما
على القول بعدم الوجوب فلان مدار تحقق العصيان على حصول ترك الواجب
ومدار حصول الترك انما هو على امتناع تحقق المامور به فى الخارج ولا ريب انه
مع حصول ترك الخروج مع القافلة الاخيرة يتحقق الامتناع فيحصل العصيان
الموجب للفسق على تقدير كون ترك الواجب من الكبائر وسيجئ ان شاء الله زيادة
توضيح لذلك فيما بعد ومنها ما ذكره بعضهم من ان القول بالوجوب والعدم
يثمر فى جواز اخذ الاجرة عليها وعدمه فانه قد حكوا الاجماع على انه لا يجوز

اخذ

اخذ الاجرة على الواجبات من دون تفصيل بين الواجبات الاصلية والمقدمية
فعلى هذا لو اخذ المستطيع للحج الاجرة على قطع المسافة تكون الاجرة محرمة على
القول بوجوب المقدمة دون القول بالعدم وفيه انه لا يتم سواء بنينا على اطلاق
القول بعدم جواز اخذ الاجرة على الواجبات كما هو المستفاد من اطلاق جملة
من الكلمات وبعض معاقد الاجماعات على انه لا مانع من جواز اخذ الاجرة على
الواجب من حيث انه واجب اما على الاول فلان الظاهر ان مراد القائل باطلاق
نفى الاجرة على الواجبات انما هو عدم جوازها على تحصيل الواجب سواء جعلت الاجرة
مقابلة لنفس الواجب او بازاء مقدماتها فلا فرق حينئذ بين القول بوجوب المقدمات
وعدمه واما على الثانى فالامر ظاهر لا يحتاج الى البيان وهذا هو التحقيق فانه
لا مانع عندنا من جواز اخذ الاجرة على الواجبات من حيث انها واجبات بل لا بد من مانع
اخر ما عدى الوجوب من لزوم السفه كما فى بعض الواجبات التى لا يعود نفعها الى الغير
كالصلوة التى يأتى المكلف بها عما فى ذمته وبخو ذلك من الواجبات التعبدية اما
ظهور الادلة فى كون الواجب من قبيل حق الغير كالدفن والكفن ونحوه فان الوجوب
فى امثالها وان لم يكن تعبديا ولا عينيا ولا يعد بذل الاجرة عليها سفها الا ان ملاحظة
الادلة تعطى كونها من حقوق المؤمن على المؤمن فالساعى فى الدفن والكفن ومقدماتهما
مثل الساعى فى اداء ما عليه من العمل اذا فرض تمليكه عمله من الغير باجارة ونحوه و
كذا كل ما ظهر من ادلة الوجوب اخذ المجانية وان الشارع انما يريد الاتيان به
من دون عوض واما مطلق الواجب فلا دليل على حرمة اخذ الاجرة عليه ولذا نقول
انه مقتضى القواعد جواز اخذ الاجرة على القضا بين الناس وكذا اخذ الاجرة على
المستطيع لقطع المسافة ونحو ذلك من الواجبات التوصلية التى لم يثبت من الادلة
اخذ المجانية ولا كونه من باب حق الغير والى هنا تعرف ان بين الوجوب وعدم

جواز اخذ الاجرة عموم من وجه قد يجتمعان كما فى الصلوة وقد يفترقان كما عرفت
المثال مما تقدم ومنها انه على القول بوجوب المقدمة يلزم اجتماع الامر والنهى فى
الموارد التى تكون المقدمة محرمة دون القول بالعدم وفيه ان المقدمة المحرمة
ان كانت مثل قطع المسافة بالنسبة الى الحج او نصب السلم بالنسبة الى الصعود على
السطح من المقدمات التى ليست متحدة مع ذى المقدمة بحسب الوجود الخارجى فلا يثمر
القول بالوجوب والعدم شيئا لانه على كلا التقديرين يحصل الامتثال بامر ذى
المقدمة اذا اتى بالمقدمة على الوجه المحرم غاية الامر انه على القول بعدم الوجوب
لا يلزم اجتماع امر ونهى فى المقدمة بل المقدمة انما هى محرمة صرفة لكن حصل معها
الوصول الى ذى المقدمة الواجبة بخلاف القول بالوجوب فانه يلزم اجتماعهما
على القول بجواز الاجتماع فيكون المكلف الاتى بالمقدمة على الوجه المحرم اتيا بالمامور
به والمنهى عنه كما انه على القول بعدم الجواز يكون حاله كحال المنكر للوجوب فى كون
المقدمة محرمة صرفة مسقطة عن الواجب وان كانت متحدة مع ذى المقدمة
فى الخارج كالصلوة فى المكان المغصوب فان الكون الخاص الذى هو مقدمة المطلق
الكون الذى هو جزء الصلوة بناء على القول بكون الفرد مقدمة الكلى محرم
متحد معه فى الوجود الخارجى والاشارة الى احدهما فيه عين الاشارة الى الاخر
فلا يثمر ايضا القول بوجوب المقدمة وعدمه شيئا من الصحة والفساد بل مناط
الحكم بالصحة والفساد على انه هل يجدى تعدد الجهات التقييدية فى الموجود الواحد
الخارجى فى جواز اجتماع الامر والنهى وعدمه ام لا فعلى القول بعدم اجداء تعدد
الجهات مع وحدة الموجود الخارجى لا بد من الحكم بفساد الصلوة سواء قلنا
بان الفرد مقدمة وان المقدمة واجبة ام لم نقل ضرورة كون قضية اتحاد
المقدمة مع ذى المقدمة اجتماع النهى فى المقدمة مع الامر فى ذى المقدمة

الاتى صح

على تقدير

على تقدير الصحة فلا بد من الحكم بالبطلان تخلصا من لزوم الاجتماع الباطل كما هو
المفروض وعلى القول بان تعدد الجهات مجد فى اجتماع الامر والنهى فلا بد
من الحكم بالصحة على تقدير القول بالمقدمة والوجوب معا وعدمه ومن
هنا تعرف ما فى كلام الفاضل القمى حيث ذهب الى جواز اجتماع الامر والنهى
فى الصلوة فى الدار المغصوبة ونحوها بناء منه على ان المحرم انما هو خصوص الفرد
الذى هو مقدمة للكلى الواجب وليست مقدمة الواجب واجبة فانك قد عرفت
انه لا وجه للابتناء المذكور بعد فرض صحة المبنى وان مدار جواز اجتماع الامر
والنهى ليس على عدم المقدمية ولا كون الفرد مقدمة للكلى بل مجرد الاتحاد فى الوجود
الخارجى وفى ثانية المقدمية على تقدير القول بها بل يظهر مما عرفت غرابة ما نسبه
الفاضل المذكور الى العلامة من جعل الثمرة فى وجوب المقدمة وعدم وجوبه
من انه على عدم الوجوب يحكم بصحة الصلوة فى الدار المغصوبة نظرا الى ان المحرم
انما هو الكون الذى هو جزء الصلوة وهو لا ينافى كون الحال الى المركب من الكون
وغيره واجبا نظرا الى تغاير الجزء والكل فلا غبار على ان يكون الكل واجبا وجزئه
محرما بخلاف على القول بالوجوب فانه يلزم عليه اجتماع الوجوب والحرام فى
الجزء وهو امر واحد شخصى قال ره فى القوانين الثالث الظاهر ان الكلام
فى دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام فى سائر مقدماته والقدر المسلم
من الدلالة هو التبعى الا ان ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب كما مر فى حكم
المقدمة الخارجة وربما نفى الخلاف عن الوجوب فى الجزء لدلالة الواجب عليه
تضمنيا وهو تم وقد جعل العلامة من فروع المسئلة الصلوة فى الدار المغصوبة
من جهة ان الكون الذى هو جزء الصلوة واجب بسبب وجوب الواجب فلا يجوز
ان يكون منهيا عنه وفيه على تقدير تحقق النسبة المذكورة انه قد تقدم

سابقا ان الكل بحسب الوجود الخارجي ليس الا نفس الاجزاء فلا معنى لكون الكل
واجبا مع كون جزئه محرما لا دائرا الى اجتماع الامر والنهي في الجزء من غير فرق
بين القول بكون المقدمات واجبة وعدمه ثم لازم هذا الكلام اي القول
بكون الجزء مغاير الكل على وجه يجوز اتصاف جزء الواجب بالمحرم الحكم
بالصحة حتى اذا فرض انحصار المقدمة في المحرم لانا المسوغ للاجتماع المزبور
هو تغاير متعلق الحرمة والوجوب على تقدير القول بعدم وجوب مقدمة
الواجب ولا يتفاوت ذلك بالانحصار والعدم بخلاف ما ذكره الفاضل
القمي ره من كون سبب جواز الاجتماع تغاير المتعلقين تغاير الكلي والفرد فانه
عند الانحصار لابد من الحكم بعدم جواز الاجتماع هكذا ذكر شيخنا دام ظله
قدس سره ومنها ان مقدمة الواجب لو فرض كونه من قبيل العبادات كالوضوء
او الغسل او التيمم بالنسبة الى من كتابة القرآن اذا فرض وجوبه بنذر ونحوه
فعلى القول بوجوب المقدمات يصح ايجاد المقدمات على وجهها بخلاف القول
بالعدم فانه لا يمكن ايجادها على وجهها لان المفروض كونها من الواجبات التعبدية
المتوقفة صحتها على وجود الامر والمنكر للوجوب منكر له ولازم ذلك القول
بعدم صحة تعلق الوجوب بما تكون مقدمة من قبيل العبادات لان ايجاده
من دون المقدمات غير سائغ كما هو قضية المقدمية ومعها غير ممكن لان المقدمة
يتوقف وقوعها على وجه الصحة على الامر والفرض انتفائه وفيه ان المقدمة
المزبورة لا تخلو من قسمين احدهما ان تكون في حد نفسها من قبيل العبادات اي مشتملة
على مطلوبية ذاتية كالوضوء والغسل وثانيهما ما لا يكون كذلك كالتيمم فان كان
من قبيل الاول فلا يتفاوت الامر من حيث صحة الاتيان بها على وجه العبادة
بين القول بوجوب المقدمة وعدمه فان الحسن الذاتي المفروض وجوده فيه

يوجب

يوجب صحة الاتيان بقصد القربة فان الوضوء والغسل من المستحبات النفسية
وان كان ربما يعرض لهما الوجوب عند تعلق وجوب ما اشترطا بهما لا يبقى كيف
يستقيم نية الندب في مقدمة الواجب مع ان لازم حكم الشارع بندب مقدمة
الواجب تصريحه بجواز الترك وهو قبيح ولذا شنع العلامة اعلى الله مقامه في
هي على ابن ادريس حيث قال بان الجنب يغتسل في ليلة رمضان بنية الندب في مقام
الذب عن الاشكال المعروف من عدم تعقل الحكم بوجوب المقدمات قبل زمان
ذيها قال ره ومن اعجب العجاب ايجاب الغسل عليه وان لا ينوي الوجوب بل الندب
فللمغتسل ان يقول ان كان الغسل ندبا فلي ان لا افعله فان سوغ له الصوم من دون
اغتسال فهو خلاف الاجماع والا لزمه القول بالوجوب والقول بعدم وجوب ما لا يتم
الواجب الا به وان كان واجبا فكيف نوى الندب في فعل واجب وعند الفعل
انما يقع على حسب القصود والدواعي فانظر الى هذا الرجل كيف يخبط في كلامه ولا
يحترز عن التناقض فيه انتهى لانا نقول لا عناد على نية الندب في مقدمة الواجب
عند توقف المقدمية على قصد القربة والامتثال ولا يلزم حكم الشارع المقدس بترك
المقدمة من حيث انها مقدمة حتى يرد محذور القبح بل انما يلزمه الحكم بجواز الترك
من حيث الذات ومع قطع النظر عن المقدمات ولا غبار عليه اصلا كيف وكل
مقدمة لابد وان تكون مباحا من حيث الذات او مستحبا او مكروها او غير ذلك
وانما الوجوب المقدمي امر عرضي لا ذاتي ومن هنا تعرف امكان القدح في تشنيع العلامة
اعلى الله مقامه على ابن ادريس رحمه الله بما سمعت وان كان من قبيل القسم الثاني
كالتيمم فلا يتم القول بالوجوب ايضا في جواز ايجادها بقصد القربة لما عرفت غير مرة
من ان الوجوب المقدمي لا يؤثر في كونها عبادة ولا يصح قصد القربة كما لا يؤثر في
استحقاق الثواب والعقاب ايضا اللهم الا ان يقال ان الامر المقدمي يورث جواز

بجواز ظ

الاتيان بقصد القربة كسائر الاوامر الاصلية لكن قد عرفت ما فيه مما تقدم و
ان لازم القول بوجوب المقدمات حرمة الضد كالصلوة بالنسبة الى الازالة الواجبة
مثلا بناء على التحقيق من كون ترك احد الضدين مقدمة لايجاد الضد الاخر بخلاف
القول بالعدم بيان ذلك ان لازم وجوب ترك الصلوة مثلا مقدمة للازالة
حرمة نفس الصلوة بل هو عينه على ما ذهب اليه غير واحد بخلافه على القول بالعدم
وفيه انه وان كان حقا الا ان ذلك لا يعد ثمرة اذ لا يترتب على النهي المزبور عن الضد ايضا
ثمرة من الثمرات اذ لا يزيد حاله على حال الامر الذي نشأ منه النهي المزبور وقد ضبحت المقال
ان الازالة الواجبة وان كانت تقتضي وجوب ترك الاضداد المستلزمة لحرمتها لكن الثمرة
المتصورة لهذا النهي بحيث لا يترتب على تقديره وعدمه لا يخلو من امور الاول العقاب
بان يقول انه على تقديره كون الضد منهيا عنه يلزمه على ارتكابه عقاب مضافا الى عقاب
ترك الضد الاخر الواجب كالازالة مثلا وفيه ان النهي المقدمي لا يورث عدم امتثاله
عقابا ولا ثوابا كما عرفت الثاني الفساد لو فرض كون الضد المزبور معاملة كان
يترك الازالة ويشتغل بالبيع على تقديره دون عدمه وفيه ان النهي المزبور لا يدل
على فساد المعاملات بل لا يدل عليه لو فرض كون النهي اصليا ايضا وانما اقتضاء النهي الفساد
في المعاملات مقصور على موارد مخصوصة كما بين في محله الثالث الفساد بالنسبة
الى العبادات كان يترك الازالة ويشتغل بالصلوة بناء على القول بالوجوب المستلزم
لحرمة الضد بخلاف القول بالعدم وفيه ان القائل بالعدم له الحكم بالفساد ايضا نظرا
الى كون الترك مقدمة ولا بد منه لايجاد الضد المامور فلا يسوغ له الامر به وعدم
الامر كاف في الحكم بفساد العبادات الرابع الحكم بكون السفر معصية لو ترك
الازالة الواجبة واشتغل به بناء على القول بالوجوب فيترتب عليه اثار سفر المعصية من
وجوب اتمام الصلوة والصوم وغير ذلك بخلاف القول بالعدم فان السفر المزبور

كما نقل في الحاشية اولا

لا يدخل

لا يدخل في سفر المعصية فلا يترتب عليه شيء من احكام سفر المعصية وفيه انه يمكن
للقائل بعدم الوجوب ايضا ترتيب اثار سفر المعصية فيحكم بوجوب الاتمام على
من ترك ازالة النجاسة بالذهاب الى الزيارة نظرا الى ان المتضاد من الادلة كون المراد
من سفر المعصية اعم مما يكون نفس السفر معصية او مستلزما لها مع انك عرفت ان ترك
الامر المقدمي لا يعد عصيانا عرفا ثم ان الاقوال في المسئلة اربعة ثالثها الفرق بين
السبب وغيره وربما نسب الى السيد وفيه نظر قد علم مما سبق في اوايل البحث
ورابعها الفرق بين الشرط الشرعي وغيره بالوجوب في الاول دون الثاني والاصل
مع المنكرين مطلقا كما يتوهم من اصالة البراءة عن الوجوب فان اصالة البراءة لا تجري
في امثال الموارد فلان مدرك البراءة اما العقل وهو قبح العقاب من دون
بيان وقد عرفت انه لا عقاب على ترك المقدمات وان قلنا بوجوبها واما الشرع
كقوله الناس في سعة ما لم يعلموا ولا ريب انه المقدمات مما يلزم الاتيان بها
على كل حال فلا سعة من جهتها سواء قلنا بالوجوب ام لا بل لاستصحاب عدم
الوجوب الذي كان ثابتا في المقدمات كنصب السلم ونحوه قبل وجوب ذي المقدمة لا يقال
ان الاستصحاب يشترط فيه بقاء الموضوع وهو غير موجود في المثال لان عدم الوجوب
قبل وجوب ذي المقدمة انما هو ناش عن عدم الموضوع وقد فرض وجوده
بل نقول ان العلة في عدم الوجوب قبل زمان ذي المقدمة انما هو عدم اتصاف الشيء
بكونه مقدمة للوجوب وقد انتفت العلة المزبورة بعد فرض وجوب الكون على
السطح مثلا فلا يمكن بقاء المعلول وليس هو الا استصحاب عدم التكليف الثابت
في حال عدم وجود المكلف بعد وجوده مع الشك فيه قلنا ما ذكر من الاشتراط
المزبور متحقق في الوجوديات لان جريان الاستصحاب موقوف على بقاء الموضوع
الثابت في الحالة السابقة بخلاف العدميات فانه لا يشترط فيه ما ذكر بل يجوز استصحاب

العدم الثابت لا في الموضوع بعد وجود الموضوع كما في الامثلة المتقدمة والسر
ان الوجوديات امور مربوطة بموضوعاتها فلا يمكن استصحابها بدونها بخلاف
العدميات فانها ليست كذلك ولذلك جوزنا استصحاب عدم التكليف في حال
الصغر فيما بعد حال الصغر وان كان عدم التكليف في السابق ناشيا عن عدم القابلية
وقد فرض حصوله اذا عرفت هذه المقدمات فنقول استدل المثبتون للوجوب بوجوه
منها الوجدان وتقريره ان الطالب لذي المقدمة كالكون على السطح مثلا اذا قاس
نفسه بمقدمة من مقدماتها يجد نفسه طالبا لها ايضا بالبديهة لكن لا بالطلب
النفسي بل بالطلب التبعي بالمعنى الذي تقدم بيانه لا يقال لو سلم ما ذكرت فانما هو
عند الالتفات اليها تفصيلا وكثيرا ما لا يلتفت الشخص الى المقدمات تفصيلا فكيف
يتصور طلبها قلت اولا يكفي لنا اثبات وجوب المقدمة في الجملة اذ لا قائل بالفصل
وثانيا ندعي ان الطلب حاصل مطلقا غاية الامر انه لو حصل الالتفات الى المقدمات
تفصيلا يكون الطلب ايضا تفصيليا والا فالطلب اجمالي لكن لا بمعنى الاجمال في نفسه
بل بمعنى الاجمال في متعلقه فكما ان كثيرا ما لا يلتفت الشخص الى قتل ولده ومع ذلك
هو طالب لذلك قطعا بحيث لو نهاه احد على ذلك لنهى عنه زجرا فكذا الحال في المقدمات
والدليل على ان الاجمال ليس في الطلب في نفسه بل من جهة الاجمال في متعلقه انه لا يحدث
معنى اخر عند الالتفات التفصيلي ازيد من المعنى الحاصل قبله وهو ظاهر بعد الرجوع
الى الوجدان ثم هذا هو الوجوب الثابت بالوجدان وان لم يثبت في ترتب الثواب
والعقاب لكن لا ريب في تاثيره في جواز الفتوى بالوجوب ولهذا امتلئت كتب
الفقهاء من ذلك كما لا يخفى على المتتبع ومنها الاجماع كما في تهذيب الحق حيث نسبه
الى الامامية وهو المحكي ايضا عن جماعة منهم السيد والغزالي والامدي والمراد منه
ليس الاجماع المصطلح اي الاتفاق الذي دخل فيه المعصوم حتى يورد بكون المسئلة

عقلية



عقلية كما يكشف عنها ادلتهم بل المراد الاجماع اللغوي اي اتفاق العقلاء الكاشف عن دلالة
العقل وهذا ظن وان لزمه دخول قول المعصوم ايضا الا انه مع ذلك لا يسمى
اجماعا في المصطلح بل الاجماع المصطلح هو ما كان الامام واسطة في الكشف ومنها
الضرورة والمراد منه البداهة كما ادعاها عليه الكراكي لاضرورة الدين حتى
يدخل منكره في الكافرين ولا المذهب كما هو واضح ومنها ما تمسك به جماعة
من انه لو لم يجب لجاز تركها وح فان بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بالمحال والا
فيخرج الواجب عن كونه واجبا وقد يورد عليه بوجوه كثيرة لكن يمكن تقريره على وجه
لا يرد عليه شيء من ذلك فنقول ان المراد من جواز الترك في الجزاء ليس هو الجواز الشرعي
حتى يقال ليس لازم نفي الوجوب ذلك ولذا لا يلزم المنكر للوجوب بجواز التصريح على
جواز ترك المقدمات بل المراد مجرد رفع الحرج والضيق ولا ريب في لزومه عن رفع الوجوب
الذي هو عبارة عن الطلب مع المنع من الترك ثم المراد من المشار اليه في حينئذ ليس
هو الترك كما عن الفاضل السبزواري وذلك لانه لو كان المراد ذلك يتجه عليه
الايراد بانه لا فرق ح بين جواز ترك المقدمة وعدم جوازها وليس ايضا
قيد الجواز كما عن صاحب المعالم لعدم تمامية الملازمة ح لان مجرد الجواز لا يلزمه محذور
التكليف بالممتنع اذ قد ياتي بها المكلف وان لم تكن واجبة بل المراد الترك على وجه الجواز
فانه الذي يلزم عليه احد المحذورين المذكورين في الاستدلال فصار حاصل
الاستدلال انه لو لم يجب لكانت جائز الترك بمعنى عدم الحرج في تركها من جانب
الشارع المقدس فلو تركه مع ذلك اي كونه لا حرج من جانب لزم اما التكليف بما لا
يطاق او خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا ثم انه قد يورد على هذا الاستدلال
بامرين احدهما انه لا يلزم التكليف بالممتنع لانه انما يلزم ذلك لو كلف بذي المقدمة
بشرط عدم المقدمة واما في حال عدم وجود المقدمة فلا ملازمة ومن هنا يتق

ان الكاتب يمتنع له سكون الاصابع بشرط الكتابة لا حين الكتابة وكذا يقال في مقابلة
ابي حنيفة ان الكفار انما يمتنع تكليفهم بالف وع بشرط الكف لا في حال الكف وفيه
ان الفرق بين الامرين اي بشرط و في حال لا يجدي فيما نحن فيه فرض حصول نزاع
المقدمة بالمرء على وجه لا يمكن حصولها بعد ذلك كنزاع الحج وج مع القافلة
الاخيرة الى الحج او قطع اليد بالنسبة الى الوضوء او القاء المشخص نفسه من الشاهق
فانه لا ريب في كون التكليف بذي المقدمة سفها وقبحا سواء اعتبر شرط عدم
المقدمات او في حال عدم المقدمة وانما يجري التفرقة المذكورة في مثل تكليف
الكفار بالكف وع والسر فيه ان التكليف بالف وع انما هو بالنسبة الى اللازمة
الاثنة لا نفس زمان التكليف والفعل في الزمان الثاني ليس بداخل في الممتنع اصلا
والامتناع في زمان التكليف لا يضر في صحة التكليف وان فرضنا الامتناع ذاتيا
بعد عدم الامتناع في زمن المكلف به الثاني ان التكليف بالمحال وان لزم الا انه
لا دليل على بطلانه مطلقا بل المسلم منه ما لم يكن مسببا عن سوء اختيار المامور كما في
مفروض المقام فان الامتناع فيه عارض نشأ عن سوء اختياره والامتناع بالاختيار
لا ينافي الاختيار لانه لا فرق عند العقلاء في استقباحهم التكليف بالممتنع بين الممتنع بسوء
الاختيار وغيره ولذا يستحق المولى الذي امر عبده الزمن بالمشي ونحوه مع دون
ان يلاحظ منشأ الزمانة هل كانت بسوء اختياره ام لا ولا يجوزون التكليف
بمثله مطلقا لانا نقول ان الاوامر الشرعية تغاير الاوامر العرفية في المقام وذلك
لان المولى العرفي فيه غرضهم من الامر ليس الا التوصل الى المامور به وحصوله في الخارج بخلاف
الاوامر الشرعية فانها اشبه شيء باوامر الاطباء التي مرجعها الى بيان المصالح والمفاسد
فلا يضر عدم القدرة عليه اذا كان ناشيا عن سوء الاختيار قال سلطان العلماء ان اوامر
الشارع للمكلفين ليس على قياس اوامر الملوك والحكام الذين غرضهم حصول نفس الفعل ووجوده

في الوجود

في الوجود لمصالحهم في وجوده حتى اذا فات او امتنع حصوله كان طلبه سفها
وعبثا بل اوامر الشارع من قبيل اوامر الطبيب للمريض ان اللايق بحاله كذا ان فعل كذا
كان اثره كذا وان فعل خلافه كان اثره بخلافه وهذا المعنى باق في جميع المراتب
لا ينافيه عروض الامتناع بالاختيار للفعل اذ بعد ذلك يصح ان يقال انه فات عنه
ما هو اللايق بحاله ويترتب على ذلك الفوت الاثر الذي كان اثره وليس معنى كونه
ح مكلفا الا هذا ولا يتعلق الشارع غرض بحصول ذلك الفعل ووجوده حتى يقال انه
لا يتصور ح انتهى وفيه انه لا فرق في امتناع التكليف بالممتنع بين كون منشأ الامتناع
سوء اختيار المكلف وغيره لاشتراك ادلة الامتناع من لزوم السفه على الامر بل عدم تاتي
معنى الطلب مع امتناع المامور وتقبيح العقلاء من امر بالممتنع مطلقا وغير ذلك من الادلة
الشرعية الدالة على امتناع التكليف بالممتنع بين الكل ولذا يستحق المولى الامر للعبد الزمن
بالحركة المنافية لزمانته من دون ملاحظة منشأ الزمانة وبالجملة لا فرق بعد فرض
الامتناع بين كون المنشأ سوء اختيار المكلف وغيره جدا والقول بان مرجع الاوامر الشرعية
الى اوامر الاطباء وبيان المصالح والمفاسد فيه مع ان لازم ذلك عدم الفرق بين
كون الامتناع بسوء اختيار المكلف وعدمه ان اوامر الشارع لها جهة اوامر المولى والعبيد
واوامر الاطباء والتحقيق انه لا فرق بين الاوامر العرفية واوامر الاطباء في اشتراط عدم الامتناع
في المامور به لان اوامر الاطباء لا ريب في تضمنها ايضا لمعنى الطلب وهو لا يتاتى على حسب
الحقيقة مع فرض الامتناع نعم الطلب الصوري ممكن حتى في الممتنع بغير سوء الاختيار لكنه
خارج عن محل النزاع فان الكلام في شمول الاوامر الحقيقية لمن امتنع الواجب في حقه باختياره
واما ما اشتهر من ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده فانما يراد به رفع كون
المكلف مجبورا في افعاله قبالا للجبرية كقولهم ايضا ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار
بل يؤكده وحاصل معنى الفقرتين انه قد تقرر في الكلام ان ما لم يجب لم يوجد وكذا ما لم يمتنع

الفعل
الفعل لا يكون معه وما فالمراد انه اذ الحق الامتناع او الوجوب للفعل في
الخارج بالاختيار اي اختيار الشخص الفعل فوجب فوجد وكذا الترك فهذا لا ينافي
كون هذا المتصف بالوجوب والامتناع خارجا عن اختياره بل هذا يؤكد الاختيار
لان المفروض استنادهما الى اختياره لا ان المراد انه بعد ما حصل الوجوب او الامتناع
بالفاد نفسه من الشاهق او قطع المامور بالوضوء يده ونحو ذلك هو بعد مختار
في اعدام ما اوجبه او ايجاد ما امتنعه حتى يصح التكليف في الخارج كيف ومن البديهي
خلاف ذلك فالشيء في حال الامتناع او الوجوب وان كان اختياري المكلف لكن
بمعنى بمعنى حصول الوجوب او الامتناع باختياره لا بمعنى انه مختار على قلب كل
من الوجوب او الامتناع الى الآخر بل من هنا تعرف الحق في مسئلة ان الامتناع بالاختيار
هل ينافي الاختيار ام لا وان ما حكي فيه من الاقوال الثلثة التي احدها الامتناع مطلقا
والثاني التفصيل بين العقاب والخطاب فينافيه خطابا لا عقابا والثالث
التفصيل بين بقاء اختيار المكلف كالكافر الممتنع عن الاسلام فيجوز تكليفه به وبالفروع
دون ما ينتفي معه الاختيار لمن قطع يده ونحوه ليس مما ينبغي بل الذي يأتي على قواعد الامامية
انما هو الاول ليس الا لما عرفت من عدم امكان بقاء الخطاب الاول الذي كان قبل الامتناع
كما لا يتعلق به خطاب جديد وكذا الحال في العقاب اذ لا يعقل استحقاق العقاب ح على
ترك هذا الممتنع من حيث انه هذا الممتنع نعم يعاقب على تسببه لهذا الترك فان هذا
التسبيب يورث عقابا ايضا عند العقلاء وان كان التسبيب للترك قبل وصول زمان
الواجب كما عرفت الحال فيه سابقا بما لا مزيد عليه واما بيان لزوم خروج الواجب
المطلق على تقدير عدم وجوب عن وجوبه المطلق بخلافه على القول بالوجوب فهو
ان القائل بالوجوب يلتزم بترتب العقاب عند ترك المقدمة ولامكان العقاب
على ترك المقدمة في الحقيقة راجعا الى العقاب الذي المقدمة لرجوع تركها الى تركه

فيصح

فيصح ان يقال انه لم يلزم خروج الواجب عن الوجوب بخلاف القول بالجواز
فانه لا يوجب تركها على القول به عقابا والعقاب على ترك ذي المقدمة ايضا
عند حضور وقته غير معقول كما عرفت فيلزم خروج الواجب عن وجوبه بالمرة
والجواب عن الدليل المذكور انه وان كان رفع الوجوب لازم الجواز بالمعنى
الذي عرفت من رفع الحرج والضيق عن فعله الا ان كونه لازما احد المجوزين
المذكورين محل نظر وذلك لامكان الالتزام ببقاء الوجوب كما قطع به صاحب المعالم
ولا يلزم تكليف ما لا يطاق اذ ليس المراد ورود الخطاب الاول الصادر عن الامر
في حال الاختيار حتى يلزم ما ذكر بل المراد من الوجوب هو الصفة المنتزعة من
الطلب الوارد على الفعل في الحال الاول وبوجه اخر ان الوجوب بمعنى الطلب الذي
صدر في حال القدرة والاختيار لا يمكن ان يرتفع عن الفعل بترك المقدمة ام لم ايتها
كما هو ظاهر فترك ذي المقدمة على هذا تارك للواجب كيف كان لما عرفت
من عدم انفكاك هذا الوصف عنه بعد وجوده ولا يحتاج اتصاف الفعل بصفة
الوجوب على بقاء الطلب فعلا وبعبارة اخرى كون الفعل قد طلب في زمان القدرة
لا مجال لانكاره وهذا المقدار يكفي في الاتصاف بالوجوب كما ان كون الفعل مما يصدق
عليه ان المكلف ان شاء فعله وان شاء لم يفعله يكفي في الاتصاف بالقدرة والاختيار ولا
حاجة في الصدق المذكور على وجود الاختيار والقدرة حتى بالنسبة الى زمن انتفاء
المقدمة بل قد عرفت ان بعضهم كسلطان العلماء يلتزم ببقاء نفس الطلب نظرا الى رجوعه
الى الاخبار عن المصالح والمفاسد لكن قد عرفت ما فيه من عدم الصحة في نفسه واستلزامه
جواز الطلب في الممتنعات بغير اختيار المكلف وهو باطل جدا وامكان الالتزام بعدم
بقائه هو منع لزوم خروج الواجب عن الوجوب فان المراد من عدم بقاء الوجوب
عدم بقاء استمرار الخطاب الاول واما صفة الوجوب على ما عرفته فلا لعدم امكان

ارتفاعه بعد صدوره واما العقاب الذي هو اثر الوجوب فلا ريب في بقائه
ايضا بعد ارتفاع استمرار الطلب ترك المقدمة كترك الخروج مع القافلة الاخيرة
لكن ليس العقاب لاجل ترك المقدمة حتى يلزم وجوبها بل لاجل ذي المقدمة
ان قلت هل زمان الاستحقاق هو زمان ترك المقدمة او زمان نفس الواجب
قلت كلا الوجهين جائزان كما ستسمع ان قلت كيف يمكن الحكم باستحقاق
العقاب على شيء قبل حصول زمانه قلت لا غبار عليه بعد كون المدار
في اثبات الثواب والعقاب هو بناء العقلاء وهم لا ينتظرون حضور زمان
ذي المقدمة كايام ذي الحجة في الحج بعد حصول الامتناع بمجرد ترك المقدمة
اي الخروج مع القافلة الاخيرة فان الانتظار لغو عندهم بعد كون الغرض فوت
عدم حصول ذي المقدمة بل قد يقال بانه لا يلزم من الحكم بكون استحقاق العقاب
في زمان ترك المقدمة تقدم استحقاق العقاب على ترك اصل الواجب حتى يقال انه
من قبيل تقدم المعلول على العلة وذلك لان بترك المقدمة وعدم
الخروج مع القافلة الاخيرة يصدق على المكلف انه ترك الحج في زمانه فهو في يوم
ترك الخروج مع القافلة تارك لحج يوم ذي الحجة فيستحق العقاب لكن فيه نظر
لان ترك الحج يوم ذي الحجة لا يصح اسناده الى المكلف على نحو الحقيقة الا
بعد حضور يوم ذي الحجة وحصول الترك فيه واما قبله كيوم الخروج مع
القافلة فلا فانه وان كان الحج يوم ذي الحجة معدوما ايضا الا انه مستند الى
عدم مجيء زمانه لا الى المكلف فان المسبب انما يستند الى ما هو مقدم بسبب التأثير
من الاسباب ولا ريب ان سببية عدم مجيء الزمان اسبق من تأثير اختيار
المكلف ترك الحج فاذا حضر يوم الحج فينحصر سبب امتناع الفعل في اختيار المكلف
ح يصح اسناد الترك اليه لكن مع عدم حقيقية اسناد الترك اليه قد عرفت

انه

انه يصح الحكم باستحقاق العقاب من حين ترك المقدمة لانه عند العقلاء يحصل الامتناع و
يقنعون بذلك في الحكم بالاستحقاق بل لا يحسنون الانتظار وحكمهم بذلك حفظ
زمان نفس الفعل فظهر عدم نهوض الدليل المذكور لاثبات وجوب المقدمة
ويمكن الجواب عنه ايضا بوجه ثان اخصر كان يقال اما المراد من الدليل المذكور
اثبات وجوب المقدمة مع الحكم بعدم وجوب ذي المقدمة فهو مما لا ينبغي
صدوره عن احد من العلماء وان كان ربما يظهر من الاردبيلي وصاحب المدارك
والكفاية حتى حكما بان الجاهل انما يعاقب على ترك الفحص لا على نفس الاحكام الفرعية
الواقعية ولذا اورد عليهم جمال الدين الخوانساري بانه يلزم الحكم بوجوب
المقدمة من دون ذيها والحاصل وان امكن الالتزام بصحة ذلك والحكم
بان العقاب في كل الواجبات انما على الحركة الصادرة عن المكلف ابتداء لا بواسطة
كالتوليديات الا انه خروج عن الظاهر ويصير الى خلافه على عدم دليل معتبر بعد
كون التحقيق اسناد الافعال التوليدية ايضا الى المكلف نحو اسناد غيرها من
الحركات الصادرة من دون واسطة والظاهر ان المستدل بالدليل المذكور
ايضا ليس مقصوده ذلك وان كان يعطيه الدليل واما المقصود اثبات وجوب
المقدمات مضافا الى وجوب ذي المقدمة كما هو الظاهر ففيه ان الدليل
لا ينهض بذلك ضرورة ان الحكم بوجوب المقدمة لا يؤثر في رفع شيء من
المحذورين لانه اذا قلنا بوجوب المقدمة فترك المكلف لا يخلو اما ان يحكم
ببقاء التكليف فهو تكليف بالمحال او بعدمه فهو خروج الواجب عن الوجوب
والفرق بانه لو حكم بجواز المقدمة فاختار المكلف تركها يلزم لو بقي الوجوب
التكليف بما لا يطاق بخلاف ما لو كانت واجبة فانه وان لزم ذلك الا انه ناشئ
عن سوء اختيار المكلف ولا يضر ذلك اذا استند الى سوء اختيار المكلف فاسد

لما قدمت من انه لا فرق في بطلان التكليف بالمحال بين كون المستحالة
مستندا الى سوء اختيار المكلف وعدمه ومنها ما تمسك به بعضهم من انه
لو لم تكن المقدمة واجبة لجاز التصريح بجواز تركه والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان انفكاك حكم العقل بجواز ترك المقدمة كما هو مقتضى عدم الوجوب
عن حكم الشرع به غير معقول واما بطلان التالي فلانه لا ريب في استلزامه
القبح على الحكيم فاذا ثبت عدم جواز تصريح الامر بجواز الترك فهذا معنى الوجوب
والجواب عنه المنع من عدم جواز التصريح بجواز الترك لبا وان لم يجز لفظا ولعل
هذا مراد صاحب المعالم ايضا من قوله ان الحكم بجواز ترك المقدمة عقلي لا شرعي
حتى ينكر بيان ذلك ان التصريح بجواز الترك على يتصور على قسمين احدهما ان يصرح
به لفظا على وجه يفهم منه التناقض والرجوع عن خطاب ذي المقدمة كان
يقول اوجبت عليك الكون على السطح ثم يقول اجزت لك ان تترك نصب السلم
او يقول اجزت لك ان لا تصعد وعدم الجواز بهذا النحو من معلوم ولكن لا يلزم
منه الحكم بوجوب المقدمات كما هو ظاهر الثاني ان يصرح لبا كان يقول
كن على السطح فان لم تكن عليه فاعاقبك على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك
النصب وعلى ترك الترقي على كل واحد من الدرجات وهذا النحو من التصريح
لا دليل على قبحه وعدم جوازه على الامر ان قلت قد ادعيت سابقا وجوب المقدمة
وجدانا فكيف يسوغ لك الجواب المذكور قلت الجواب المذكور انما هو مع الاغماض
عن الوجدان وعن ضميمة ليس الا نفي كونه دليلا مستقلا ما عدى الوجدان لا نفي
صحته في نفسه ومنها ما تمسك به المحقق السبزواري رحمه الله في رسالته
المعمولة في هذا الباب بقوله ان مقدمة الواجب لو لم تكن واجبة بايجاب يلزم ان
ان لا يكون تارك الواجب المطلق عاصيا مستحقا للعقاب اصلا لكن التالي باطل

فالمقدم

فالمقدم مثله اما الملازمة فلانا نقول اذا كلف الشخص بالحج ولم يصرح بايجاب
المقدمات فرضا فتارك الحج بترك قطع المسافة الجالس في بلده اما
ان يكون مستحقا للعقاب في زمان ترك المشي الى مكة عند التضيق
او في زمان ترك الحج في موسمه المعلوم لا سبيل الى الاول لانه لم يصدر عنه
في ذلك الزمان الا ترك الحركة والمفروض انه غير واجب عليه فلا يكون مرتكبا
للقبيح فلا يكون مستحقا للعقاب ولا الى الثاني لان الاتيان بافعال الحج
في ذي الحجة ممتنع بالنسبة اليه فكيف يكون مستحقا للعقاب بما يمتنع صدوره
عنه اذ لا يتصف بالحسن والقبح الا المقدور وواقعا الحج في ذي الحجة للجالس في البلد
النائي غير مكنة غير مقدور الا ترى ان الانسان اذا امر عبده بفعل معين في زمان
معين في بلد بعيد والعبد ترك المشي الى ذلك البلد فان ضربه المولى عند
حضور ذلك الزمان معترفا بانه لم يصدر عنه الى الآن فعل قبيح فيستحق
به التعذيب لكن القبيح انه لا يفعل في هذه الساعة هذا الفعل في ذلك البلد
لنسبة العقلاء الى سخافة الرأي وركاكة العقل بل لا يصح الضرب الا على الاستحقاق
السابق قطعا ثم نقول اذا فرضنا ان العبد بعد ترك المقدمات كان نائما في
زمان الفعل فاما ان يكون مستحقا للعقاب ام لا لا وجه للثاني لانه ترك
المامور به مع كونه مقدورا فثبت الاول فاما ان يحدث استحقاقه للعقاب
في حالة النوم ام احدث قبل ذلك لا وجه للاول لان الاستحقاق انما يكون
بفعل القبيح وفعل النائم والساهي لا يتصف بالحسن والقبح بالاتفاق ولا وجه
للثاني لان السابق على النوم لم يكن الا ترك مقدمات الفعل مع ان المفروض
عدم وجوبها الا بتخيار انه يستحق العقاب في زمان الحج مثلا قلتم ان الحج
في ذلك الزمان ممتنع بالنسبة اليه فكيف يستحق العقاب بتركه قلنا ان اردتم

ان الحج فى ذلك الزمان بشرط عدم المقدمات ممتنع بالنسبة اليه فسلم لكن
لا يجدى نفعا لانه لم يجب عليه الحج بهذا الشرط وان اردتم ان الحج فى زمان
اتفق فيه عدم المقدمات ممتنع بالنسبة اليه فممنوع اذ يمكن مع انتفاء عدم المقدمات
اذ فرق بين المشروطة بشرط الوصف والمشروطة ما دام الوصف فان سكون
الاصابع فى زمان الكتابة ممكن وشرط الكتابة ممتنع لا نا نقول غاية ما ذكرت
ان الحج فى ذلك الزمان ممكن لذاته والامكان الذاتى لا يكفى مصححا للتكليف اذا
تحقق امتناع الفعل لعلة سابقة على ذلك الزمان سواء كانت العلة من قبل
المكلف او من قبل غيره والقائلون بامتناع التكليف بما لا يطاق لا يخصونه بالممتنع
الذاتى على ما هو جوابه مع ان ادلة ذلك من القبح والسفه العقلى وانتفاء
غرض التكليف وعدم امكان تعلق الارادة والميل النفسانى جارية هنا الا
ترى انه اذا قيل يوم النحر الساكن فى البلد النائى عن مكة طف بالبيت فى هذه
الساعة لنسب الى ضعف الحلم ووهن اللب وليس المانع عن هذا القول
لفظيا بل المانع معنوى وبالجملة من انصف عن نفسه وراجع الى عقله ولا يخالف
استقامة فطرته لا يشك فى ذلك اصلا فاذا قيل لم يفعل امرا قبيحا يلومه
العقلاء الى يوم النحر لكن فعل فى يوم النحر ما يلومه العقلاء ويعاقبونه وهو
انه لا يطوف فى هذا اليوم مع انه فى البلد النائى عن مكة لحكمت بكذبه و
خروجه عن القول المقبول والكلام المعقول من غير توقف على ان التقدير السابق
الذى ساق اليه الكلام اخيرا لم يجر فيه هذا الاعتراض انتهى ما اوردنا نقله
لكن فيه نظر اما اولا فبالنقض فانه قد تقرر فى محله ان كلا من طرفى الممكن
لم يتحقق ما لم يصل الى حد الوجوب فى الواقع وعلى ما ذكر من ان الامتناع ولو كان
بالاختيار ينافى العقاب يلزم ان لا يصح العقاب على ترك او فعل اصلا والفرض

بين

بين حصول الامتناع فى ذلك الآن الذى تعلق بايجاد الفعل فيه وبين حصوله
فى الآن السابق عليه تحكم محض اذ الامكان الذى هو شرط التكليف انما يعتبر
فى زمان كلف بايجاد الفعل فيه لا فى زمان اخر وانتفائه فى ذلك الزمان
حاصل فى الصورتين بلا تفاوت على ان كل ما لم يتحقق فى زمان فلزوم امتناعه
حاصل فى الازل بناء على قاعدة الترجيح بلا مرجح وان الشئ ما لم يجب لم يوجد
ولزوم التسلسل فى القدم مدفوع فى محله واما ثانيا فبالحل باختياره ان
استحقاق العقاب فى زمان ترك الحج فى صورة المعلوم قوله الحج ممتنع بالنسبة
اليه فكيف يكون مستحقا للعقاب بتركه قلنا امتناعه انما نشأ من اختياره بسبب
العدم ومثل هذا الامتناع لا ينافى المقدورية والحاصل ان القادر هو الذى
يصح منه الفعل بان يريد الفعل فيجب ح الفعل او لا يريده فيجب ح الترك
والوجوب الذى ينشأ من الاختيار لا ينافى الاختيار ولا فرق بين ان يكون
الوجوب ناشيا من اختيار احد طرفى المقدور او من اختيار سببه قال
المحقق الطوسى ره فى التجريد فى جواب شبهة النافين لاسناد الافعال التولدية
الى قدرتنا واختيارنا من انها لا يصح وعدمها منا فلا يكون مقدورا لنا والوجوب
باختيار السبب لا حق كيف ولو كان الوجوب باختيار السبب منافيا للمقدورية
لزم ان لا يكون الواجب بالنسبة الى الكثير من افعاله قادرا انتهى عن ذلك
لما تقرر من ان الحوادث اليومية مستندة الى اسباب هى موجودة مترتبة
منتهية اليه تعالى ولا يذهب عليك انه بما ذكرنا ظهر ان ما ذكر فى ذيل الايراد
من ان ترك الحج ليس ممتنعا فى ذلك الزمان بل بشرط عدم المقدمات
ليس موافقا للتحقيق وان كان مشهورا بين القوم لان الاصلين المذكورين
سابقا انما يستلزمان الامتناع فى الزمان ايضا كما لا يخفى وان ما ذكره فى جواب

لا يتم من ان غاية ما ذكرت الامكان الذاتي ايضا منظور فيه لان ما ذكره اكثر
وهو المشهور بينهم على تقدير صحته انما يستلزم تحقق الامكان الوقوعي
في ذلك الزمان لا الذاتي فقط بل هو متحقق على تقدير الشرط ايضا
لا يتم على ما ذكرت من ان الامتناع حاصل في الزمان لا بالشرط وان ملزومه
حاصل في الزمان السابق ايضا ينهدم بيان ما قررت من جواز استحقاق
العقاب على الترك المذكور لاتفاقهم على ان الفعل الغير الاختياري لا يستحق
مدحا ولا ذما غاية الامر انهم ذكروا ان الوجوب الاختياري لا ينافي
الاختيار وعلى ما ذكرت الوجوب سابق على الاختيار لانا نقول مرادهم من الوجوب
بالاختيار الذي يكون الاختيار داخلا في جملة اسبابه وبالفعل الاختياري
ايضا ما يكون كذلك وبالجملة اما ان ينتهي الامر الى ما يتراءى في بادي
النظر ويشهد بينهم من ان الوجوب يحدث في حال الاختيار بشرط الاختيار
واما ان يبنى على ما هو التحقيق من ان ملزوم الوجوب حاصل في الاول وليس
الوجوب وجوبا شرطيا بل وجوبا مطلقا واقعيا وعلى التقديرين يحكم العقل
بجواز الذم على فعل القبيح او ترك قبيح يكون صدورهما بسبب الاختيار
ولا يقدح فيه وجوبهما وامتناع نقيضهما مشروطا او مطلقا ولا يفرق اصلا
بين ان يكون الاختيار اختيارا بهما او بسببهما حاصل معهما او سابق عليهما
ولو لم يجوز ذلك او بعضهما لزم عليه الحكم ببطلان الشرايع والاديان جميعا
وانتفاء الثواب والعقاب راسا لعدم خلو الواقع من احد هذه الامور
بناء على الاصلين المعمولين المذكورين وعدم التفرقة بين امر واحد
منهما بالضرورة الاولية كما اشرنا اليه وكذا لو جوز الترجيح بلا مرجح لكن
يتم بان بعده صدور الاختيار يجب لمرادكما قيل لا فرق اصلا بين اختيار

٢ بعد ظ

الشيء

الشيء واختيار سببه ومقارنته معه وتقدمه عليه كما لا يخفى نعم لو لم نقل بان الشيء ما لم يجب
لم يوجد ويكتفي بالاولوية والرجحان فربما يتخيل فرق ح بين اختيار الشيء واختيار
سببه اذ يمكن ان يقال عند اختيار الشيء لم يجب ذلك الشيء فيصح استحقاق العقاب عليه بخلاف
ما اذا اختير سبب الشيء فانه ح يجب الشيء فلا يصح استحقاق العقاب عليه سيما اذا كان تحقق السبب
متقدما بالزمان على حصول ذلك الشيء ولو اختير على هذا المذهب ان للفاعل المختار
استحقاق ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من دون سبب موجب لذلك وليس
الاختيار والارادة امرا متوسطا بين الفاعل وفعله بل انما هو امر اعتباري ينتزع من
العقل في مرتبة وجوده كما ذهب اليه بعض فتخيل الفرق ح اظهر لكن هذا المذهب مما لا يساعد
له في نظر العقل وكاد ان يحكم البديهة ببطلانه على انه على هذا ايضا لا فرق في التحقيق وعند
التامل وان كان في بادي الرأي فرق بحسب الظاهر من نظر فتدبر جوابه كذلك برهان قلت مراد
المستدل انه عند ترك المقدمات في الزمان السابق لا يتحقق القدرة على الفعل وقت الفعل
اذ لا يصدق على المكلف ح انه ان شاء فعل اذ على تقدير المشية ايضا لا يمكنه الفعل بخلاف
ما اذا لم يترك المقدمات سابقا اذ عند حضور وقت الفعل ح القدرة متحققة وان اختار
الترك وصار فعله ممتنعا بسبب هذا الاختيار لانه يصدق عليه ان شاء فعل واذا لم يتحقق
القدرة لم يصح العقاب والذم على الترك وليس بناء الدليل على الامتناع حتى يرد ما ذكرت قلت
لا نم انه يشترط في صحة العقاب والذم تحقق القدرة حال الفعل بل انما يشترط تحقق القدرة في
جزء من اجزاء زمان بعد التكليف الى زمان الفعل ولا شك ان القدرة حاصلة قبل
ترك المقدمات اذ يصدق على المكلف ح يمكن صدور الفعل منه في وقته وانه اذا شاء
فعل وسقوطها بعده باختياره ليس بضائر ومن يدعي الضرر فعليه البيان مع ان لا نم
ان عند ترك المقدمات في الزمان السابق لا يصدق على المكلف وقت الفعل انه اذا شاء فعل
قوله في اثباته اذ على تقدير المسئلة ايضا لا يمكنه الفعل نقول فيه اشتباه اذ مرادهم من المشية

في تعريف القدرة انه اذا شاء فعل واذا شاء لم يفعل وهو الارادة التي يسمونها الاجماع الذي
لم يتخلف عنه الفعل وفيما نحن فيه لا يمكن تحقق هذا المعنى نعم انما يتحقق المشية بمعنى الشوق
والميل الناقص وتحققها ليس بمفيد وغاية الامر انه يقال ان المشية لا يمكن تحققها في هذا
الوقت وظاهر ان هذا لا يكون سببا لعدم تحقق القدرة لان عدم امكان تحققها
انما هو بشرط ارادته وامتناع السابق وليس هذا بضائر كما ان عدم ترك المقدمات
ايضا اذا لم يرد العبد الفعل وقت الفعل فلا شك انه ح ايضا لا يمكن تحقق الصورة ارادة
الفعل بشرط عدم ارادته مع انه لا يخرج الفعل بسببه عن المقدورية ولا تفاوت بين الصورتين
الا ان في شرط الامتناع حاصل في الثاني وقت الفعل وفي الاول سابق عليه وهذا
ليس بمؤثر في المقام كما لا يخفى نعم لو اصطلح احد على ان المقدور هو ما كان وقت الفعل
ارادته وعدم ارادته كلاهما ممكنا لم يكن الفعل في فرضنا هذا المقدور لكن هذا ليس
بمجد اذ المقدورية التي هي مناط التكليف واستحقاق الثواب والعقاب ليس سوى
كون الفعل بحيث يصدق بالنسبة اليه الشرطيتان المشهورتان ولا يضر امتناع مقدماتها
وقت الفعل ناشيا من خارج بل اما من فعل الفاعل بارادته واختياره ومن عدم اعتقاده
النفع والمصلحة والاول ايضا يرجع الى الثاني في الحقيقة كما لا يخفى وظاهر انه لا يختلف
الحال باعتبار حصول سبب الامتناع سابقا وعدمه كما ذكرنا والى هنا ظهر انه يمكن استحقاق
تارك قطع المسافة العقاب على ترك الحج الصادر عنه بسبب اختياره وارادته ويكون
زمان الاستحقاق زمان حصول الترك واما ما ذكره من حديث النوم فجوابه ان
ما ذكره من ان فعل النائم لا يتصف بحسن ولا قبح فانما هو في الافعال المباشرية
واما الافعال التوليدية فلا بل ذكروا ان الافعال التوليدية مستندة الى قدرتنا
في اختيارنا وتعليلهم حسن المدح والذم عليها ومع ذلك قد ذهبوا الى ان الافعال
التوليدية الى ان تحصل بعد العجز والموت ايضا فعل العبد كمن رمى سهما فاصاب

الرمية

الرمية بعد موت الرامي فالاصابة والالام الحادثة منها انما هي من فعل الرامي
وهذا ظاهر في ان مرادهم بما ذكروه الافعال المباشرية لا الافعال التوليدية
كما هو الظاهر ويمكن ان يلتزم ان سبب الاستحقاق وان كان هو ترك ذي المقدمة
لانه الواجب الاصلي الذي يستلزم العقاب على تركه لكن زمان استحقاق العقاب عليه هو زمان
ترك الحركة وعدم الخروج مع القافلة الاخيرة ولا يلزم منه محذور تقدم المعلول
على العلة لان علة استحقاق العقاب هو امتناع المكلف به بحيث لا يتمكن المكلف من
ايجاده في الخارج وانما يحصل نفس الترك في الخارج فان المناط في الحكم بالاستحقاق
وزمانه هو بناء العقلاء ولا ريب انهم يحكمون بالاستحقاق بمجرد حصول الامتناع بترك
المقدمة المفضية الى ترك المامور به والسر فيه انه لا فائدة في انتظار زمان المامور به بعد
العلم بانه يحصل منه الترك لا محالة وان الترك مستند الى قدرته واختياره واما ما قد
يقال من ان تارك المقدمة تارك لذي المقدمة في زمان ترك المقدمة ففيه ما لا يخفى
فان عدم المامور به في زمان ترك المقدمة مستند الى عدم مجيء زمانه لا الى اختيار
المكلف حتى ورد استناد عدم المعلول الى انتفاء الجزء الاول من علته اذا ترتب اجزاء
العلة في الانتفاء كما هو ظاهر ومنها ما ذكره ايضا الفاضل المذبور في رسالته المزبورة
بقوله لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لزم ان لا يستحق تارك الفعل العقاب اصلا لكن
التالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة يحتاج الى تمهيد مقدمة هي ان الطالب للشيء
في زمان معين اذا لاحظ ان في ذلك الزمان يتصور احوال مختلفة يمكن وقوع
كل منها فاما ان يريد الاتيان بذلك الشيء في ذلك الزمان على اي تقدير من تلك
التقادير او يريد الاتيان به فيه على بعض تلك التقادير وهذه المقدمة ظاهرة بعد
التامل التام وان امكن المناقشة والتشكيك في بادي النظر ولا ينتقض بالجزء والكل حيث
لا يمكن تقييد وجوب الكل لوجود الجزء ولا تعميم وجوده بالنسبة الى حالتي وجود الجزء

وعدمه لان مرادنا بالحالات ما كان خارجا عن احوال المراد مغايرا له واذا تمهد
هذا فنقول اذا اراد احد بالاتيان بالواجب في زمانه وفي ذلك الزمان يمكن وجود
المقدمات ويمكن عدمها فاما ان يراد الاتيان به على اي تقدير من تقديري الوجود
والعدم فيكون في قوة قولنا ان وجد المقدمة فافعل وان عدم فافعل واما ان يريد
الاتيان به على تقدير الوجود والاول محال لانه يستلزم التكليف بما لا يطاق
فثبت الثاني فيكون وجوبه مقيدا بحظور المقدمة فلا يكون تاركه بترك المقدمة
مستحقا للعقاب ولقائل ان يقول شرط الوجوب والغرض عدم وجوب المقدمة فانتفى استحقاق
العقاب راسا ويرد عليه ان هذا الوجه لو تم لدل على انتفاء الواجب المطلق راسا
ورجوعه الى المقيد لان عدم المقدمة لما كان من جملة الاحوال التي امتنع صدور
ذي المقدمة على تقدير تقديرها لم يصح تعميم وجوبه بالنسبة اليه ووجوب المقدمة
وعدم وجوبها مما يؤثر في الفرق ولا يصح ما يلوح من كلام بعض العلماء من ان عدم
المقدمة على تقدير وجوبها كحال عدم الفعل لان الشيء لا يمكن تعميم ارادته وايجابه
بالنسبة الى وجوده وعدمه باحدى الحالتين بخلاف الشيء بالنسبة الى الامر الخارجي
المنفصل عنه كما لا يخفى على المتامل ويمكن ان يقال ان التكليف بالشيء وبعدمه انه تعلق
واحد ينتسب الى احدهما بالذات والى الاخر بالعرض ولا يوجد ارادة متعلقة بذي
المقدمة حتى يستفسر من اطلاقها وتقييدها بل هو في ضمن ارادة المجموع وليس
عدم الجزء ووجوده من الحالات التي يجري فيها الاستفسار المذكور وفيه نظر ظاهر
بالتامل التام والصواب ان يقال ان القدر الثابت من اطلاق الوجوب ان المامور
اذا تركه كان مستحقا للعقاب بسبب تركه او بسبب ترك ما كان واجبا لاجله و
ما ذكرت لا يدفع ذلك واما تعلق الارادة به على سبيل التعميم فغير ثابت فالتزام
خلافه غير قادح في المطلوب وفيه اولا ان مقتضى الدليل المذكور هو القول بعدم

امكان



امكان تحقق اطلاق الوجوب فيما له مقدمة وفساده ظاهر والقول بانه لا يلزم من
ذلك اذا قلنا بوجوب المقدمات لان الكل حينئذ يصير بمنزلة واجب واحد ولا يصح الاستفسار
المذكور بالنسبة الى الاجزاء فاسد لان النزاع في ثبوت الوجوب المقدمي وعدمه
لا في تعلق تكليف ذي المقدمة به وبمقدماته تعلقا واحدا فالمقدمة بهذا الاعتبار
الذي هو محل النزاع امر خارجي يصح الاستفسار عن حال الواجب بالنسبة اليه سواء قلنا
بوجوب المقدمات ام لم نقل ولا يؤثر القول بالوجوب في بطلان الاستفسار عن الاطلاق
والتقييد جزما وثانيا انه يرد نظير هذه الشبهة في الاخبارات ايضا فيلزم ان لا يكون
مخبرا اصلا فلو قال احد اشتري اللحم غدا فلم يشتره لا يكون كاذبا اذا لم يدخل السوق
لان اخباره به اما ان يكون على اي تقدير من تقديري دخول السوق وعدمه فهو
بطل او على تقدير الدخول فارتفع الكذب لان الكلام حينئذ لو ان بقي اشتري اللحم ان دخلت
السوق وكذا اذا قال المسافر ادخل البلد غدا فان كلامه بمنزلة ادخله غدا على تقدير
قطع الطريق فلا يكذب اذا لم يقطعه فلم يدخل لبطلان حمل كلامه على التعيين حسبما
ذكره المستدل المذكور مع ان بطلان ما ذكر من اللازم معلوم وثانيا ان قوله فاما
ان يريد الاتيان به على اي تقدير واما ان يراد به ان الايجاب ليس بمشروط بوجوب
المقدمة ولا بعدمها كما قد يستعمل مثل هذه العبارة في مثل هذا المعنى في بعض
المواضع فنختار انه كذلك وظاهر ان هذا المعنى لا يستلزم التكليف بما لا يطاق واما
ان يراد به ان المراد الاتيان به مقارنا للمقدمة او عدمها فنختار ان المراد الاتيان به مقارنا
للمقدمة وبمجرد ذلك لا يظهر لزوم تقييد الوجوب ولا وجوب المقدمة بل هو اول
النزاع كما لا يخفى واما ان يراد به الاستفسار عن بقاء الوجوب وعدمه في كل من تقديري
وجود المقدمة وعدمه فيه رجوع الى بعض ما تقدم سابقا من انه لو قلنا بعدم البقاء
يلزم خروج الواجب عن الوجوب ولو قلنا بالبقاء يلزم التكليف بالمحال فلا بد من الالتزام

بوجوب المقدمات وقد عرفت الجواب عنه ايضا بما لا مزيد عليه وبالجملة تلك التفاريق
مما يتوقف عليها وجود تلك الاشياء في الواقع واما الاخبار عن وجودها او طلبها
فلا يلزم ان يكون مشروطا بها بل الاخبار عنها او الطلب بمنزلة الاخبار عنها او طلبها
فلا يحسن الاستفسار كما لا يحسن في صورة التصريح بالاخبار عنها او طلبها ومنها
ما ذكره في الرسالة المزبورة ايضا بقوله حقيقة التكليف عند العدلية هي ارادة الفعل
على جهة الابتلاء بشرط الاعلام فالذي عليه مدار الاطاعة والعصيان هي الارادة المتعلقة
بالشيء والالفاظ انما هي اعلام دالة عليها والعلامة قد يكون شيئا اخر من دلالة العقل
او نصب قرينة اخرى وذهبت الاشاعرة الى ان التكليف لا يستلزم الارادة ولا الدلالة
عليها بل الطلب الذي هو مدلول صيغة الامر شيء اخر وراء الارادة يسمونها كلاما
نفسيا وعند المعتزلة انه ليس ههنا معنى يصلح لان يكون مدلول صيغة الامر الا الارادة
وقد طال التشاجر وامتد النزاع بينهما والصواب مختار العدلية وتمام الكلام في ذلك
متعلق بفن الكلام ولا يسعه المقام وظني انه يكفيك مؤونة التشاجر ان تراجع وجدانك
عند حصول الامر هل تجد في نفسك كيفية اخرى هل تصلح لان تكون مدلول الصيغة
ام لا فانك عند التامل في النفس والكيفيات والهيئات لم تجد شيئا كذلك الى ان قال
واذا ثبت ان ايجاب الشيء يستلزم ارادته ونحن نعلم قطعا انا اذا علقنا ارادتنا الحقيقية بوجود
الشيء ونعلم انه لا طريق الا بايجاد شيء معين لا يمكن ان يحصل الا به لتعلق ارادتنا الحقيقية
بايجاد ذلك الشيء وهذا بديهي بعد ملاحظة الطرفين وبحث يدهل عن العوارض وان حصل
التوقف في بادي النظر فاذا ثبت ان ايجاب الشيء يستلزم الارادة المتعلقة بمقدماته فتكون
فتكون المقدمة واجبة اذ ليس الواجب عند اصحابنا الا هذا انتهى وفيه ان مرجع الاستدلال
المزبور الى ما ذكرناه من دعوى الوجدان على ان طالب ذي المقدمة طالب لمقدماته
لا محالة لكن قد عدل هو ره عن الطلب الى الارادة وارتكب التجشم في اثبات انه الارادة وهو

مما لا وجه

مما لا وجه له اذ كل ما يمكن ان يقال في الطلب من الطرفين يمكن ان يقال في الارادة سواء
بسواء ومنها ما ذكره ايضا بقوله اذا امر المولى عبدين من عبيده بفعل معين في بلد
بعيد في وقت معين واتم حجة التكليف عليهما في نهج واحد فتركا المشي الى ذلك
البلد عند التضييق ثم اتفق موت احدهما قبل حضور وقت العمل وبقي الاخر فاما
ان يستحقا العقاب او لم يستحقا او استحق الحي دون الميت او بالعكس
لا وجه للثاني لمنافاته لاطلاق الوجوب ولا الى الثالث لمساواتهما في التقصيرات الاختيارية
اذ نحن نعلم استوائهما في الاطاعة والعصيان وليس بينهما تفاوت الا بموت احدهما
وبقاء الاخر وهو بمعزل عن التاثير في الاستحقاق بمقتضى قاعدة العدل ولا الى الرابع
وهو ظاهر فثبت الاول وبذلك يثبت وجوب مقدمة الواجب وفيه ان يموت
احدهما ينكشف عدم توجه التكليف بالفعل المذكور اليه نظرا الى ما نقرر في عدم جواز
امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه على ما اتفق عليه الامامية واذا لم يكن تكليفا بالفعل
فلا يكون بمقدماته ايضا البتة لان وجوب المقدمة ان كان فانما يكون عند وجوب
ذي المقدمة واما وجوبها بدون وجوبه فمما لم يقل به احد فالقول باستحقاق
العقاب على ترك المقدمة لا وجه له سواء قلنا بوجوب المقدمة او لا نعم ان قلنا بقبح
التجري وكون المتجري معاقبا على فعله يصح الحكم بكون الميت ايضا معاقبا من جهة
التجري لكن مجرد ذلك لا يجدي في المقام لان الكلام في اثبات وجوب المقدمة وحرمة
تركها من جهة التجري بل قد تقدم سابقا ان الوجوب الذي يتنازع فيه في المقام ليس
معنى يلزمه استحقاق العقاب نعم لو كان الغرض مجرد اثبات كون المقدمة بقبح تركه
باي وجه كان كما يظهر من بعضهم كان للاستدلال المزبور وجه لكن عليه يتجه الاستدلال
بكون ترك المقدمة بحيث يتم الاستدلال على كون المتجري معاقبا ببناء العقلاء وبالوجه
الذي ذكر في الاستدلال ومنها ما ذكره ايضا في الرسالة المزبورة بقوله خلاصة

ما استدل به العدلية على استحقاق العقاب من ان الزام المشقة من غير عوض قبيح
عقلا جار هنا دال على حصول الثواب على المقدمة والمنكر ون لوجوب المقدمة
منكر ون استحقاق الثواب عليها وبهذا الوجه يلزم مجرد الرجحان والزام الوجوب
يحتاج الى انضمام مقدمة اخرى يمكن تحصيلها بادنى تامل وقد اورد عليه المحقق
الخوانساري ان فيه غفلة عما جرى في محل النزاع من ان احد محتملاته كون النزاع في
مجرد تحقق الالزام والايجاب بالنسبة الى المقدمة سواء كان تركه سببا لاستحقاق
العقاب ام لا بل هو الاصل والعمدة في هذا الباب كما يظهر من تتبع كلماتهم واقاويلهم اذ مع
عدم الغفلة عنه لا معنى لاخذ تحقق الزام المشقة في المقدمة مسلما كما هو ظاهر العبارة
لكن فيه ان المراد من الالزام ليس هو معنى الايجاب الذي يكون محلا للنزاع بل المراد منه
انما هو حمل المكلف على الفعل ولا ريب في ان طالب ذي المقدمة حامل للمكلف على كلفة المقدمة
وان قلنا بعدم مطلوبيتها فالاوجه الايراد عليه بوجوه اخرى منها ما ذكره المحقق
المذكور ايضا من ان هذه المقدمة وان ذكرها بعض العدلية لكنها لا وجه لها عند التحقيق
فيما هو مقصودهم الاصلي من وضع هذه المقدمة من تكليف الله تعالى واستحقاق الثواب على
امتثالها وكانهم غفلوا عن مقدمات اخرى لهم من وجوب كون المامور به حسنا والمنهي عنه قبيحا
اذ بناء على هذه المقدمة لا وجه للمقدمة المذكورة لانه اذا كلف الله تعالى العبد بشيء فلا بد
من كونه متصفا بحسن وفايدة بناء على هذه المقدمة ولا يكون ذلك النفع عائدا اليه تعالى
لتعاليه عنه ولا شك انه اذا امر احدا بامر فيه نفع للمامور فلا يلزم عليه عوض المشقة الحاصلة
للمامور من فعله بل يكفيه النفع والحسن بحيث يتحمل العقلاء المشقة التي في الفعل ومقدماته لاجله
ويؤثرونها عليها حتى لا يكون قبيحا الا ترى ان الطبيب اذا كلف المريض بشرب دواء كريه فيه
شفاؤه وخلاصه من المرض فلا يلزم عليه عوض على المشقة للمريض عن شربه هو ان الامر فيما
نحن فيه اظهر لان الطبيب وان لم يرجع اليه نفع من شرب الدواء لكن يرجع اليه نفع من الامر

به

به بخلافه تعالى اذ لم يرجع اليه نفع لا من الفعل ولا من الامر الثاني ما ذكره هو رحمه الله تعالى
بان المسلم انما هو حكم العقل بان الفعل الذي له مقدمات كثيرة شاقة يستحق بامتثاله
اجرا اكثر من الفعل الذي ليس بهذه المثابة واما ان الاجر بازاء المقدمات فلا
قلت فعلى هذا ما ورد من ثبوت الاجر بازاء المقدمات لا بد من تاويله وجعله من باب
توزيع ثواب ذي المقدمة على مقدماته كما عرفت تفصيله فيما تقدم الثالث ان اثبات
مجرد الاجر لو سلمناه لا يثبت به شيء من المدعى لان المقصود اثبات الوجوب بمعنى الطلب الالزامي
وان كان تبعيا لا يستحق به العقاب والاجر اعم من الثواب فان الثواب عبارة عن الاجر الذي
يستحقه الشخص بازاء الاطاعة وكون الاتيان بالمقدمة اطاعة اول الكلام سلمنا كون الاجر
المذكور هو الثواب لكن الثواب اعم من الوجوب لوجوده في المستحبات ايضا الا ان يقال
ان الاجماع المركب بين الثواب والوجوب كاف اذ لا قائل بعدم وجوب المقدمة ممن قال
باستحقاق الثواب فتم ومنها ما ذكره رحمه الله ايضا بقوله من تامل في القواعد العلمية
ومارس المصالح الحكمية وجرب التدبيرات الملية وعرف مجاري احكام العقلاء وحكمهم عرف
ان ما يجب رعايته والامر به والالزام عليه قد يكون مطلوبا بالذات وقد يكون مطلوبا
بالعرض من حيث انه نافع في حصول الغرض الاصلي والمطلوب الذاتي فمن اراد تدبير عسكر
او بلد كما انه يامر بالامور النافعة لهم المشتملة على خيراتهم وينهى عن الامور الضارة كذلك يا
بالامور المؤدية الى خيراتهم ومعداتها وشرائطها والطرق الموصلة اليها وينهى عن الامور
المستلزمة لمضارهم المؤدية اليها والمستلزمة لاخلال مصالحهم المؤدية اليه ويريد ويكره
على نسبة واحدة واي مصلحة للشيء اشد من توقف المصلحة الذاتية عليه ولما كانت
المصالح مستلزمة للتكاليف الشرعية كما ان التكاليف الشرعية مستلزمة للمصالح عند العدلية
كما ثبت في محله يلزم وجوب مقدمة الواجب ومما يؤيد وجوب المقدمة ان
الندامة التي تحصل لتارك الحج قد تحصل له عند ترك المقدمات قبل حضور وقت الحج

في الاخبار

وهذا علامة الوجوب انتهى والجواب انه ان كان المراد منه ان في فعل المقدمات
وتركها مصلحة ومفسدة فلا بد من الامر بها والنهي عن تركها كما هو مقتضى قواعد
العدلية فيرد عليه منع اقتضاء مذهب العدلية وقواعدهم ذلك بل المقدار المسلم منه
انما هو اشتمال الشيء على مصلحة ومفسدة ذاتية واما المصلحة والمفسدة الغيرية فلا
والسر فيه ان اشتمال الشيء على المصلحة الغيرية مثلا مرجعه الى كون المصلحة حقيقة
في الغير والوصف من باب حال المتعلق فالامر بالغير فيه الكفاية عن الامر
بالمقدمة بل لا معنى للامر بالمقدمة ح لعدم كونها ذات مصلحة حقيقة سلمنا
ان المصلحة الغيرية من الامور الموجودة في المقدمة واتصافها بها على نحو اتصاف
ذي المقدمة بالمصلحة النفسية لكن مع ذلك يمكن الاكتفاء بامر ذي المقدمة عن
عن امر المقدمة ولا حاجة الى تخصيصها بامر اخر بعد الامر بذيها نظرا الى عدم تعقل
الانفكاك بينهما في الخارج كما هو قضية المقدمية وان اريد انه قد يؤمر بالمقدمات
وينهى عنها لمجرد كونها مقدمة كما نشاهد من احوال العقلاء فلا بد من ان يكون
فيها حسنا وقبحا والا لما حسن الامر بها والنهي عنها عند العقلاء فيرد عليه انا لا نم كون
الامر بها والنهي عنها لمجرد المقدمية بل يحتمل كون الامر والنهي ارشاديين ولذا يحسن في
مقام يكون في المقدمية خفاء يحتاج الى اعلام المكلف به او خوف الامر من الغفلة عنها
او نسيانها او يكون بعض الاشياء سببا لسهولة تحصيل المطلوب ولو ارجع هذا الدليل
الى الوجدان الذي ادعيناه يكون متجها كغيره مما يصلح للارجاع اليه الا انه لا حاجة
الى توسيط بعض المقدمات كما لا يخفى فظهر ان العمدة انما هو قضاء الضرورة و
الوجدان بان الخطاب المتعلق بايجاد شيء يستلزم الخطاب التبعي بالنسبة الى
مقدماته ولذا لو قال الامر اطلب منك الشيء الفلاني ولا اطلب منك مقدمته
او ما اريدها او ما الزمها او ما يتعلق خطابي بها تبعا لعد تناقضا وكان بمنزلة

ان يقول

ان يقول اطلب منك الفعل ولا اطلب وبالجملة جميع ما هو المدار في الحكم بالوجوب
من الارادة ولو كانت اجمالية والالتزام بالملازمة بل الطلب بناء على التحقيق من عدم
توقفه على الانشاء اللفظي موجود في المقدمات فلا وجه لانكار وجوبه بل على ذلك
ايضا بناء الفقهاء حيث يفتون بوجوب المقدمات في كتبهم الفقهية وليس مرادهم
مجرد الاشتراط ولذا نريهم لا يفرقون في الحكم بالوجوب بين المقدمات الشرعية
كالوضوء والعادية كشراء الماء للوضوء والاباحة الشرب قال العلامة الدواني
في شرح العقايد العضدية ردا على المحقق الشريف حيث سلم وجوب المقدمة في
السبب المستلزم دون غيره قلت لا فرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشيء
يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه بديهة وينظر الى دعوى البداهة ايضا كلام المحقق
الطوسي قدس سره القدوسي في نقد المحصل حيث قال ما لا يتم الواجب الا به وكان
مقدورا للمكلف كان واجبا عليه فان الذي كلف الاتيان به كلف به كيف ما كان وهو
قادر عليه من جهة تقديم ما لا يتم ذلك الفعل ثانيا وقال المحقق الخوانساري بعد
دعواه ايضا قضاء الضرورة والوجدان ولا اظنك في مرية من هذا بعد تصور
تعلق الخطاب الايجابي والارادة الحتمية بشيء وتصور تعلقها بما يتوقف عليه ذلك
الشيء ولا يحصل بدونه تصورا مجردا عن العوارض والغواشي الغريبة
وكيف يتصور من عاقل المنع من ترك شيء وعدم الرخصة فيه مع تجويز ترك
مقدمته التي يستلزم تركها تركه والرخصة فيه وهو في غاية الجودة الا ان
ما ذكره رحمه الله بعد ذلك بقوله ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا من تعلق الخطاب والطلب
تبعا بمقدمة المامور به ليس من جهة كونها موقوفا عليها للمامور به بل هو اعم
استلزام الفعل المامور به حتى ان هذا المعنى ثابت ايضا بالنسبة الى لوازم المامور
به ايضا لكن يكون وجودها تبعا لوجود المامور به لا متقدما عليه كما يحكم به الوجدان

ومن هذا يحصل التفطن للسبب بان وجوب المقدمة ليس باعتبار ان استحقاق
العقاب عند تركها لا يصح الا على تركها لا على ترك المامور به وان التكليف ح لا يصح لما
به لانه تكليف بما لا يطاق واستحقاق العقاب على ما يمتنع فعله كما توهمه بعض واستدل
عليه بهذا المعنى كما سبق مفصلا فتفطن لا يخلو من نظر اذ الظاهر عندهم ثبوت
هذا المعنى الذى ندعى الضرورة والوجدان عليه بالنسبة الى المقدمات فى لوازم
المامور به التى يكون تبعا لوجود المامور به لا متقدما عليه فان اللوازم وان لم يمكن
انكار الوجوب التبعى فيها ايضا الا انه ادون مما هو ثابت فى مقدمات وذلك
لعدم وجود معنى فيها يقتضى الوجوب كما فى المقدمات وانما الوجوب فيها من باب
صرف التبعية بخلاف المقدمات كما لا يخفى على الناقد البصير واما ادلة الانفاق
فوجوه منها الاصل المقطوع بما تقدم ومنها انه لو كانت المقدمة واجبة لوصل
الينا على وجه العلم بتواتر ونحوه لكان توفر الدواعى وعموم البلوى ولم يصل الينا
ذلك بظنى فضلا عن العلم والجواب ايضا يظهر مما تقدم من ان الوجوب ضرورى فيكون
غنيا عن بيان الشرع وما تراه من وقوع الخلاف لا ينافى ذلك لوقوع مثله كثيرا مع
ان شيوع الخلاف بيننا انما صار عند المتاخرين والا فالمسئلة عند القدماء من
المعلومات كما يظهر من ملاحظة كتبهم مضافا الى انه يمكن ان يقال انه لو لم تكن
واجبة لوصل الينا بطريق العلم ولم يصل بطريق الظن ايضا فتامل ومنها انه
لو كانت واجبة لما جاز التصريح بجواز تركها والتالى باطل فالمقدم مثله اما بيان
الملازمة فغنى عن البيان واما بطلان التالى فلعدم المانع فى ان يقول الامر اوجب
عليك الكون على السطح ولا اوجب نصب السلم ولا اعاقب عليه بل انما اعاقب على ترك
الكون على السطح وقد يجاب عنه بامور منها ان محل الكلام فيما فيما اذا لم يصرح الامر
بعدم الوجوب واما معه فلا كلام فى عدم صحة الوجوب والدليل المذكور لا يدل

الا على عدم

الا على عدم الوجوب اذا صرح الامر به وفيه ما يظهر لك من ملاحظة ما اسلفناه
فى صدر البحث من ان البحث فى المسئلة ليس من جهة دلالة الالفاظ اللفظ على وجوب المقدمة
بل مرجع المسئلة الى اثبات اقتضاء العقل الملازمة بين وجوب الاشياء ووجوب
مقدماتها وعدمه ومنها ان الدليل المذكور انما يصلح فى رد من ادعى دلالة خطاب
الشرع على وجوب مقدمته باللزوم البين بنحو دلالة الامر على الوجوب او دلالة
الشرط على المفهوم واما من يدعى الدلالة الغير البين فلا اذ لا مانع عنده من جواز التصريح
وفيه انه لا ريب فى فساده ضرورة منافاة التصريح بعدم الوجوب لله
للدليل الدال عليه فلا فرق فى عدم جواز التصريح بين القول بكونه بينا او غيره ومنها
منع جواز التصريح بجواز ترك المقدمات كيف وهو مستلزم للتناقض مع خطاب
ذى المقدمة او الرجوع عنه وفيه انه يمكن التصريح على نحو لا يعد تناقضا ولا رجوعا
كما فى المثال المذكور فى ضمن الدليل وهو يكفى فى اثبات المدعى كما لا يخفى نعم لما ادعينا
الوجدان على ان مريد الشئ مريد لمقدماته لا محالة لا يسوغ لنا الجواب المذكور من هذه
الجهة وبالجملة لو منع جواز التصريح معللا بالوجدان لا يجوز انكاره لما اتضح من دلالة
الوجدان وان علل بلزوم التناقض والرجوع عن خطاب ذى المقدمة فيمكن منعه كما عرفت
ثم ان صاحب المعالم ذكر فى مقام دفع كلام ابى الحسين حيث قال بانه لو لم تجب المقدمة لجاز
التصريح من الشارع بجواز الترك والتالى باطل لانه مستلزم للغو وان جواز التصريح بجواز
الترك عقلى لا شرعى حتى يلزم اللغو فان اللغو انما يلزم من التصريح شرعا مضافا الى
حكم العقل بالجواز واما ادراك العقل الجواز فلا يلزم منه لغو فان شأن العقل
هو ادراك الوقائع على ما هى عليه وقد يورد عليه بان الفرق المذكور غير متعقل
لانه لو كان فى حكم العقل فائدة فلا بد من وجود تلك الفائدة فى تصريح الشارع
ايضا والا فيبقى حكم العقل بجواز الترك ايضا لغوا لكن يمكن ارجاع كلامه ره كما ذكره

بعض افاضل المتاخرين الى ان مراده ان الحكم بجواز الترك ليس لا لفظي على ما اشرنا اليه
لكن كان الاوجه عليه تعليل عدم جواز التصريح لفظا باستلزامه احد المحذورين
اما المناقضة لخطاب ذي المقدمة او الرجوع عنه لا بلزوم اللغو الا ان يكون
المراد من التعليل ايضا الاشارة الى احد الامرين ومنها ان ايجاب المقدمة
فرع تصورها وربما يامر المولى وهو لا يلتفت الى المقدمات اصلا فضلا عن ايجابها
والجواب ان القائل بوجوب المقدمات لو ادعى كون وجوبها اصليا اتجه الدليل
المذكور في مقابله واما على ما نراه من كون الوجوب تبعيا مدلولا عليه بالدلالة الالتزامية
فلا مع امكان ان يقال ان عنوان المقدمية من العناوين التي كل ما التفت اليه العقل حكم
بوجوبها كما انه كل ما التفت الى قتل ولد المولى وتخريب داره ونحوه حكم بالحرمة ولا
حاجة في اثبات الوجوب والحرمة الى ازيد من ذلك ومنها انه لو كانت واجبة لعصى
بتركها والتالي باطل لان تارك نصب السلم عند الامر بالصعود انما يعصي بترك الصعود
لا بترك النصب والجواب يعلم مما تقدم ومنها لو وجبت المقدمة لصح قول الكعبي بانتفاء
المباح وادعائه ان كل مباح واجب لان ترك الزنا مثلا لا يمكن الا بفعل اخر ضده فيكون احد
هذه الافعال موقوفا عليه للترك المذكور وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو
واجب فيكون احد هذه الافعال واجبة تخييرية والجواب انه يتبين
بعد ذلك انشاء الله ان الترك لا توقف له على فعل الضد الاخر فلا يلزم انتفاء
المباح ولا كون كل مباح واجبا ومنها انها لو وجبت لوجبت نيتها والتالي باطل
بالاجماع على عدم وجوب نية المؤخر غسل جزء من الراس مثلا والجواب ان وجوب
النية انما هو في الواجبات الاصلية التعبدية لا في كل واجب حتى الواجبات الغيرية
التوصلية ومنها لو وجبت لكانت زيادة على النص والزيادة على النص نسخ
باطل وفيه انها لو وجبت لكان ثابتا بالنص تبعا ومن باب الالتزام لا زيادة على

على النص

على النص حتى يلزم النسخ الباطل ومنها لو وجبت لترتب الثواب عليها وجوابه
قد تقدم ايضا من ان الثواب والعقاب من لوازم الواجبات النفسية مطلق
الواجب ومنها انه لو وجبت المقدمة لزم ان يكون التارك للوضوء اذا كان على
شاطئ النهر مستحقا لعقابين واحد واذا كان بعيدا من الماء مستحقا لعقوبات كثيرة
مع ان الاعتبار يقتضي عكس ذلك وجوابه ايضا بعد ما سمعت من كون العقاب من لوازم
الواجبات النفسية لا الاعم منها ومن الغيرية واضح مع انه يمكن ان يقلب نظير
هذا الكلام بان يقال لو لم تجب المقدمة لزم ان يكون المامور بالوضوء اذا كان على شاطئ
النهر مثابا بثواب واحد واذا كان بعيدا من النهر ايضا كذلك مع ان العقل يحكم
بزيادة الثواب في الثانية والجواب الجواب واما القول الثالث وهو التفصيل
بين الاسباب وغيرها بالوجوب في الاولى دون غيرها فلا بد ان يعلم اولا ان المراد
من السبب ليس هي العلة التامة المشتملة على الامور المقدورة وغير المقدورة التي
منها وجود المكلف وقدرته وغير ذلك لما تقدم من ان محل الكلام في باب
المقدمة انما هو في الامور المقدورة فقط اذ غير المقدور لا يصح اتصافه بالوجوب
فينحصر الاحتمال حينئذ في امرين احدهما ان يراد به ما عدى الغير المقدور من اجزاء
العلة التامة الثاني ان يراد به ما هو مقتضى عرفا ويطلق عليه السبب فيه والاول
اقرب الى المعنى الاول اعتبارا والثاني عرفا وعلى اي حال لا ينبغي الفرق بينه وبين
غيرها من المقدمات كالشروط مثلا وذلك لعدم فارق يصلح لذلك بعد
اشتراكهما في توقف الواجب عليه وايجاب انتفائه عدمه ودعوى كون وجوب السبب
اجماعيا بعد فرض تسليمها لا يوجب التفصيل المذكور الا بعد التمسك في عدم وجوب
غيره بالاصل المقطوع بما عرفت والادلة التي قد عرفت ما فيها وكذا لا يؤثر في التفصيل
المذكور كون السبب مما يستند اليه الشيء عرفا بعد استناده حقيقة الى الكل ولا ريب

ان الكلام فى وجوب المقدمة ليس فيما يرجع الى الامور العرفية بل الى الامور الواقعية
وكما عرفت فساد القول بوجوب السبب من بين سائر المقدمات مضافا الى وجوب
المسبب فاعلم ان القول بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب ايضا فاسد من دون
فرق بين ان يكون السبب مغايرا للمسبب من حيث الوجود الخارجى كحركة اليد وحركة
المفتاح فانهما شيئان فى الخارج وان حصلا دفعة واحدة او غير مغاير بل متحد
معه فى الوجود كالكلى والفرد بناء على ما اشتهر فى لسان جماعة من ان الفرد مقدمة
سببية للكلى وذلك لان مقتضى ظاهر الامر كون المسبب هو المامور به وتاويله
الى ان المراد منه الامر بالاسباب يحتاج الى دليل وهو مفقود كما ستعرف انشاء الله
نعم انما نسلم شيئا به يحصل الفرق ايضا بين الاسباب وغيرها من المقدمات ايضا وهو
ان الامر بالمسبب كالاحراق الذى هو مسبب من الالقاء فى النار والكلى الذى هو
مسبب عن الافراد على قول معروف يريد بامره تحريك المكلف الى ايجاد السبب وهو
الالقاء لا بمعنى انه يطلق لفظ الاحراق على الالقاء من باب المجاز بل لفظ الاحراق
انما استعمل فى معناه الحقيقى لكن لمكان اتحاد عنوان الاحراق مع الالقاء فى الخارج و
كون المقصود حصوله من المكلف والمقدور له بلا واسطة انما هو الالقاء فكان
الغرض من الامر انما يورث تحريك المكلف على ايجاد الالقاء وكذا الكلام فى الكلى والفرد
فان الامر بالكلى كعتق الرقبة يراد به حمل المكلف على ايجاد الفرد فى الخارج الذى هو
الواسطة المقدورة بين المكلف وبين المامور به وليس كذلك الحال فى الاسباب
التى يكون وجودها فى الخارج مغايرا لوجود المسبب كتحريك اليد بالنسبة الى تحريك
الحركة الاصابع وان كان القول بمثل ما تقدم فيه ايضا غير بعيد ويجاد والشرط
والمشروط كنصب السلم بالنسبة الى الصعود على السطح فان الحال فيه ليس من قبيل
الاسباب بل كل من النصب والسكون على السطح من افعال المكلف مباشرة لا توليدا
حتى يقال

حتى يقال ان الامر بامره على الكون على السطح يريد تحريك المكلف على نصب السلم
وهذا واضح ولا يخفى ان هذا المقدار من الفرق بين الاسباب والشروط الذى ذكرناه
لا يجدى للقائل بان الامر بالمسبب مستلزم للامر بالسبب ولا القائل بانه
عين الامر بالسبب اما الاول فظاهر لان غاية الامر ان الامر يريد بامره بالمسبب
تحريك المكلف وحمله على ايجاد السبب ومقصود القائل اثبات امر تبعى اخر
يكون هو الحامل للمكلف على ايجاد السبب واما الثانى فلما عرفت انا لا نقول بان
المراد من الاحراق هو الالقاء من باب المجاز كما هو مراد القائل بان الامر بالمسبب
عين الامر بالسبب بل نقول ان المراد هو الاحراق والمصلحة الكامنة الداعية
الى صدور الامر فى الخارج ايضا فى عنوان الاحراق لكن الصادر عن المكلف لما كان
هو الالقاء فالامر بالالقاء المعنون بعنوان الاحراق انما يريد بامره ذلك حمل
المكلف على الالقاء الذى هو المقدور له استدل القائل بوجوب السبب دون
غيره بما تقدم من الاشارة اليه من الاجماع الذى نقله جماعة منهم الامدى مع دلالة
الاصل وغيره على نفى الوجوب فى غيره والجواب تسليم الاجماع اذا جعل المراد منه اجماع
العقلاء لكن لا اختصاص له بالاسباب الثانى ان التوصل الى الواجب واجب اجماعا
وليس بالشرط بما ذكر فتعين السبب فيكون واجبا والجواب ان المراد بالتوصل الى الواجب
ان كان فعل ما هو وصلة الى الواجب فلا نم الاجماع وان كان المراد تحصيل الواجب و
الاتيان به فمسلم لكن لا يجديهم كما لا يخفى الثالث ان وجود المسبب عند
وجود السبب ضرورى وعند عدمه ممتنع فلا يمكن تعلق التكليف به لكونه
غير مقدور واجيب عنه بوجوه منها ان الوجوب باختيار السبب والامتناع
بعدم اختياره لا ينافى المقدورية ومنها انه لو تم للزم انتفاء التكليف راسا لان
المسبب ايضا له سبب عند تحققه يجب وجوده وهكذا تنتقل الكلام الى ان ينتهى

الى الله تعالى وفيه انك قد عرفت ان ما لا يكون مقدورا للمكلف من المقدمات
سببا كان او غيره خارج عن محل النزاع باتفاق الفريقين وانما الكلام في الامور
المقدورة للمكلف فالمراد بالسبب ح ما يكون واسطة مقدورة بينه وبين
المكلف لا السبب مطلقا والفعل اذا كان صادرا عن المكلف بالارادة والداعي
فكونها موقوفين على امر اخر لا ينافي استناده الى العبد وصحة التكليف به ومنها
ان الدليل غير منطبق على المدعى بل على تقدير صحته يدل على ان الامر بالمسبب عين
الامر بالسبب لا انه مستلزم له كما هو المدعى ومن هنا تعرف دليل القائل بان الامر
بالمسبب عين الامر بالسبب هو جوابه وهو ان المقدور مع الواسطة ايضا مقدور
يصح تعلق الامر به فلا وجه لارجاعه الى الامر بالسبب ويدل على ذلك حسن المدح والذم
على الافعال التوليدية كالافعال واما القول الرابع فقد احتج عليه ابن الحاجب
بانه لو لم يكن الشرط الشرعي واجبا لم يكن شرطا والتالي باطل لكونه خلاف المفروض
وكذا المقدم بيان الملازمة انه لو لم يجب الشرط لكان المكلف تركه فاذا اتى بالمشروط
فلا يخلو اما ان يكون اتيانه بتمام المامور به او لا سبيل الى الثاني فان المفروض ان
الشرط غير واجب فيكون المأتي به تمام ما يجب عليه فيثبت الاول ح لم يكن الشرط شرطا
لان الاتيان بتمام المامور به يقتضي الصحة والاجزاء وتحققه بدون الشرط ينافي
الشرطية قلت اعلم اولا انه ان سلم الاجماع على وجوب الاسباب كما حكاه الامدي
وغيره فيؤول هذا القول الى القول بوجوب الشرط الشرعي والسبب دون غيرهما و
الدليل على النفي هو ما تقدم سابقا كما ان دليل الاثبات فيهما قد علم ايضا واما بناء
على عدم تسليم الاجماع فظاهر كلام المستدل تخصيص الوجوب بالشرط الشرعي و
عدم وجوب غيره من المقدمات حتى الاسباب كما يتوهم ولكن التحقيق ان القول بوجوب
الشرط الشرعي على وجه العموم لا ينفك عن القول بوجوب الاسباب وذلك لان



من الشروط الشرعية ما ليس من قبيل افعال المكلفين حتى مع الواسطة بل هو من قبيل
الاحوال للمكلف كطهارته من الحدث او طهارة ثوبه ومكان سجوده عن الخبث ولا
ريب ان ما هو من قبيل الاحوال لا الافعال لا يصح تعلق التكليف به الا باعتبار اسبابه
كالوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة عن الحدث وكالغسل بالفتح بالنسبة الى طهارة الثياب
فلا يستقيم التعميم المزبور الا باحد الامرين اما القول بتخصيص الوجوب بالشروط
الشرعية التي تكون من قبيل افعال المكلف كالاستقبال والقيام ايضا بناء على القول
بكونه شرطا لاجزاء من الصلوة واما القول بوجوب الاسباب ولما كان
ظاهر كلامه والدليل الذي عرفته له اعم من الشروط التي تكون من قبيل الافعال او
الاحوال فلا بد من التزامه بوجوب الاسباب ان قلت لعله انما يلتزم بوجوب
اسباب الشروط الشرعية فقط دون سائر الاسباب قلت لا يعقل التفصيل بينهما لعدم
الدليل على التفصيل المزبور قطعا بل الطريق متحد ثم ان الشروط الشرعية بقسميه
مرجعها الى الشروط العقلية والنسبة الى الشرع ليس الا لمدخلية الشرع في حكم العقل
بالاشتراط لا ان الحاكم بالشرطية هو الشرع وذلك لانه قد قررنا في محله انه لا يعقل
حكم الشرع بشرطية شيء لشيء وجعله لها وانما المعقول بيان الشرطية
الثابتة في نفس الامر توضيح ذلك ان من لاحظ الاوامر العرفية يقطع بان الذي يصدر
عن الامر على سبيل الجعل والانشاء ليس الا تصور المامور به ثم طلبه فاذا فرض
كون مطلوبه مقيدا بقيد كالصلوة المقيدة بالطهارة يحكم العقل باشتراط الطهارة
لعدم امكان تحقق الصلوة المقيدة في الخارج بدون تحقق القيد المزبور ولا ريب
في عدم الفرق بين الاوامر العرفية والشرعية بل من هنا تعرف انه كما ان التحقيق عدم
كون الشرط بجعل الشارع كذا التحقيق عدم كون المشروط بجعل الشارع بل هو ايضا
من الامور الثابتة في نفس الامر والواقع والذي صدر من الشارع ليس الا تصوره وطلبه

لا غيره فالشرط والمشروط كلاهما من الامور الواقعية والحلاف الشرعية عليهما
ليس الا له خليفة الله المقدس فيهما ولو على وجه المبينية لا الجعل اذا عرفت ذلك
تعرف الجواب عن الاستدلال اذ بعد رجوع الشروط الشرعية الى العقلية لا يبقى
للتفصيل المذكور وجه بل يكون من باب الفرق من دون فارق سلمنا الفرق
وان الشروط الشرعية واجبة لكن القول بوجوبها لا يدفع محذور لزم خروج
الشرط عن الشرطية بيان ذلك انه لو فرض ان المكلف تركه عصيانا واتى بالصلوة
مثلا من دون طهارة فاما يقول المستدل بصحة صلوته نظرا الى انه يتمام المامور
به وهو الصلوة فانه هو المامور به بالامر الاصلي النفسي لا بجزء والطهارة لو كانت
مامورا بها فانما هو بالامر الغيري المقدمي فيلزم خروج ما فرض شرطية شرعا
عن الشرطية واما ان يقول بالعدم نظرا الى انه لم يات بجزء المامور به وهو الطهارة
فالمفروض انه لا يقول بجزئية الطهارة بل هو مفروض العدم واما ان يقول
بالعدم نظرا الى انتفاء قيد المامور به فان المامور به ليس مطلق الصلوة بل الصلوة
المقيدة بالطهارة فنقول قد ثبت ح ان المؤثر في الحكم بعدم كون الصلوة التي
اوجدها المكلف من دون طهارة غير المامور به هو كون المطلوب هو المقيد منها
بالطهارة لا المطلق فلا اثر للقول بالوجوب في ذلك فظهر انه يصح لنا نقض الدليل المذكور
بما لو ترك المكلف الشرط بناء على القول بوجوبه وانه لا فرق بين القول بالوجوب
وعدمه في ذلك والحل ما عرفت من ان كون المطلوب هو المقيد ليس الا يكفي في الحكم بعدم
تمامية المامور به بدون القيد فلا يحتاج الى القول بوجوب القيد ايضا ثم انه يمكن الانتصار
لمذهب ابن الحاجب بما ربما يظهر من مطالعة العضدي حيث قال بعد الاستدلال
على وجوب الشرط الشرعي واما ان غيره لا يجب فلانه لو استلزم وجوب الواجب وجوبه
لزم تعقل الموجب له والا ادى الى الامر بما لا يشعر به واللازم باطل لانا نقطع بايجاب

الفعل



الفعل مع الذهول عما يلزمه فانه يظهر ان وجه التفرقة بين الشرط الشرعي وغيره ان الشرط
الشرعي مشعور لا جزء فان المفروض ان الامر انما يامر بالصلوة مع الطهارة لا مطلقا وهو
في قوة امره بالصلوة والطهارة على ان يكون كل منهما جزء المامور به لو لم يكن اولى من الجزئية
اذ الجزء قد يغفل عنها ايضا بخلاف امره بالكون على السطح بالنسبة الى نصب السلم فانه ليس بتلك
المثابة بل ربما يامر وليس شاعرا للمقدمات ولعله يقرب من ذلك ما ذكره السبزواري ره
في رسالته في الاستدلال على القول المذكور بانه قد ثبت ان التكليف بالمسبب تكليف بالسبب ولا
شك ان الصلوة المخصوصة بكونها صادرة عن المتطهر عبارة عن افعال معينة مع هيئة اعتبارية
لا يمكن تحصيلها الا بايجاد سببها وسببها الاركان المخصوصة مع الطهارة فيلزم تعلق التكليف بالطهارة
كتعلقه بالصلوة انتهى كلامه والجواب عما ذكرناه من باب الانتصار بوجوه منها انه كثيرا ما يلتفت
الامر الى المقدمات العقلية ايضا بل الاوامر الشرعية لا يمكن فرض عدم الالتفات فيها فيكون واجبا بل هو
اولى من الشروط الشرعية ح نظرا الى كونها مقدمة واقعية لا اعتبارية كالشرعيات ومنها
غاية الامر جعل الشروط الشرعية من قبيل الاجزاء ولكن وجوب الجزء اول الكلام كما عرفته سابقا
الا ان يقال لعل بناء المستدل على وجوب الاجزاء او الاستدلال مبني على كونه اجماعيا كما عن الباغنوي
وبعض اخر واما ما ذكره السبزواري فيرد عليه ان غائيته ايضا موقوف على القول بوجوب الاجزاء
وهو اول الكلام وكذا يتوقف على القول بان الامر بالمسبب عين الامر بالاسباب وقد عرفت ما فيه
وينبغي التنبيه على امور منها هل مقدمة المستحب مستحبة ام لا الحق عدم الفرق بينها وبين
مقدمات الواجب في تمام ما ذكرنا من الخلاف والمختار ومنها الكلام في مقدمة الحرام ولما
كان الحرام ما يجب تركه فلا بد من الحكم بوجوب مقدمة تركه بناء على المختار من وجوب مقدمة
الواجب لعدم تعقل الفرق بين مقدمة الفعل والترك فالحكم فيه من حيث الكبرى مفروغ منها
بعد ما اثبتنا وجوب مقدمة الواجب انما مقصودنا هنا التكلم فيه من حيث الصغرى اي تشخيص مقدمة
ترك الحرام التي يحكم بوجوبه فاعلم ان مقدمة ترك الحرام دائما ليس الا ترك بعض اجزاء العلة التامة

فمن حرم عليه الزنا يجب عليه ترك بعض اجزاء علة وجود الزنا فان ترك بعض الاجزاء علة تامة
لترك الزنا ضرورة كون انتفاء بعض اجزاء علة الوجود علة تامة لانتفاء المعلول
وذلك لانه لولا ذلك لزم ثبوت واسطة بين الوجود والعدم عند وجود بعض الاجزاء
وانتفاء البعض الاخر ولا ريب في بطلانه مثلا لا شك ان تحقق الزنا يحتاج الى علة تامة
من جملتها المشي الى بيت الزانية ومن جملتها الارادة ومنها غير ذلك وترك كل خطوة
من خطوات المشي لا ريب في كونه علة تامة لترك الزنا فضلا عن الارادة لكن عدم تحقق الحرام
انما يستند الى ترك الجزء الاول من اجزاء علة الوجود ولا ريب انه الارادة فظهر ان مقدمة
ترك الحرام التي يحكم بوجوبها ليست الا الصارف الذي هو عبارة عن انتفاء ارادة ايجاد
الحرام وانه علة تامة لعدم الحرام كما ظهر انه لا مقدمة لترك الحرام يحكم بوجوبها من شرط ونحوه حتى
يحكم بوجوبها او عدمه لا يتم مقدمة ترك الحرام في العلة التامة وهي هي الصارف لا يصح ضرورة
انه كما ان الصارف تاثير في انعدام المحرم كالزنا مثلا كذا وجود ما يكون ضده له ايضا تاثير
في عدم الزنا فلو اشتغل الشخص بما يضاده يلزم ترك الزنا ايضا قلت نعم الا ان الاشتغال
بضد الزنا ايضا يتوقف على ارادة ذلك الضد الموقوف على على وجود الصارف عن الزنا
فالصارف مقدمة مؤثرة في وجود الضد وانتفاء الحرام ولا ريب ان تاثير الصارف في
انتفاء الحرام اسبق واقدم من تاثير وجود الضد فيخرج الضد عن التاثير والمقدمية ويدخل
في المقارنات فيكون نسبة انتفاء الحرام كالزنا الى وجود الضد له كنسبة احد معلولي العلة
التامة الى الاخر ومن هنا ظهر عند بطلان كلام الكعبي ايضا حيث انه جعل فعل الضد من مقدمات
الضد الاخر وبالجملة فقضية تركب علة الوجود وان كان كون انتفاء كل جزء من الاجزاء علة تامة
لعدم المعلول ولازمه كون المكلف مخيرا بين ترك كل واحد من المقدمات وكون ايجاد الضد ايضا
مقدمة لترك الحرام متصفة بالوجوب الا ان هذا انما يتم لو فرض كون كل هذه الاعدام في مرتبة
واحدة واما مع فرض ترتب الاعدام بحسب الخارج فلا ريب ان عدم المحلول وهو الحرام كالزنا

مثلا

مثلا يكون معلولا له بخصوصه بناء على القول باستناد الاعدام الى العلل فالمتصف بالواجب ح
ليس الا ذلك ولكن ربما التزم بعضهم بانه قد لا يكفي الصارف في انتفاء الحرام بل يحتاج معه
الى الاشتغال بالضد كما لو فرض امرأة جميلة يعلم المكلف بانه لو لم يخرج من عندها يقع في
الزنا لا محالة ح لا بد من الحكم بوجوب الضد فالحصر المدعى سابقا من ان المتصف بالوجوب
والمقدمية في الترك الواجب ليس الا الصارف لا يتم ويمكن ان يورد عليه بان الحصر المدعى
عام وان ما ذكر لا يصلح نقضا عليه وذلك لاستناد ترك الزنا في الصورة المذكورة ايضا
الى الصارف اذ لو فرض عدم الصارف عن الزنا لا يمكن وجود الخروج الذي فرض ضدا للزنا
في المثال المذكور حتى يتحقق الترك فوجود الصارف في الحقيقة هو المؤثر في ترك الزنا وان
كان بقاء هذا الصارف واستمراره موقوفا على الاشتغال بالضد وهو الخروج ولو فرض
قدرة المكلف على ابقاء عدم ارادة الزنا الحاصل له قبل الخروج لما حكمنا بوجوب الخروج
بخصوصه وبالجملة الخروج انما يجب على المكلف ح من جهة انه لا يتحقق موضوع امكان
ارادة الزنا والعزم عليه لا من جهة انه هو المقدمة لترك الزنا لا الصارف اللهم الا ان يقال
ان عدم ارادة الزناء في الزنا في السابق على الخروج ليس علة لا لترك الزنا في حينه وهو خارج
عن محل الكلام فان الكلام انما هو في ترك الزنا في الزمن الذي بعده الذي فرض توقف
عدمه على الخروج ولا ريب ان عدم المقدمات في الزمان السابق ليس من علله ومقدماته
واذا فرض خروج المكلف عن مكان الاجتماع مع المرأة الجميلة الى مكان لا يتمكن فيه من الزنا
فترك الزناء ح لا يكون مستندا الى الصارف بل لا يمكن ح تحقق الارادة التي هي علة تامة للفعل المسماة
في اصطلاح المتكلمين بالاجماع وان امكن تحقق الشوق والميل النفسيين الذين ليسا بمقدمتين
في المقصود بل انما يستند ح عدم الزنا الى الخروج بلا واسطة وان كان توليده من الصارف
السابق فتدبر فالحاصل الى هنا ان مقدمة ترك الحرام لا اشكال فيه من حيث الكبرى بعد الكلام
المتقدم في مقدمة الواجب واما الكلام فيه من حيث الصغرى فقد تقدم انه لا يحكم فيه الا بوجوب

الصارف الذى هو علة تامة لعدم مقدمة اخرى غيره حتى يحكم بوجوبه نعم قد يحكم
بوجوب الاشتغال بالضد فى بعض الاحيان النادرة على ما عرفت تفصيل الحال فيه
ثم الوجوب الذى ذكرنا انما هو وجوب بنفسه لا يورث تركه عقابا كما عرفت فى السابق
والواجب بهذا الوجوب الصارف بمعنى ترك الارادة التى شىء بالاجماع ولا ينفك
عن وجود الفعل فى الخارج لكونه من العلل التامة واما ترك الارادة السابقة على
الفعل كارادة ترك الزنا فى الازمنة الاتية فلا يتصف تركها بالوجوب المقدمى ولا
وجودها بالحرمة المقدمية لكن يمكن القول باتصافها بالحرمة الاصلية بناء على ان
العزم على الحرام حرام ويعاقب عليه المكلف كما انه قد يحكم بحرمة غيره من المقدمات
التى لا يكون علة تامة لوجود الحرام بل من قبيل الشروط كالمشى الى بيت الزانية وتفصيل
الكلام انه بعد ما ثبت حرمة ارادة الحرام بالمعنى المتقدم ووجوب عدمها المسمى بالصارف
يبقى الكلام فى امور منها انه هل مجرد عزم المعصية وقصده لا بمعنى الارادة المسماة بالاجماع
بل بمعنى الارادة الناقصة المنفكة عن الفعل حرام ام لا ومنها انا ايجاد الفعل الذى يكون علة
تامة للحرام حرام لا كالقاء الحجر من علو على راس مؤمن محقون الدم ومنها انه هل ايجاد
سائر المقدمات للحرام المنفكة عن عزم الحرام حرام ام لا ومنها الكلام فى ان ايجاد مقدمات
الحرام بالنسبة الى الغير بمعاونته فى ذلك او اكراهه عليه حرام ام لا فلابد من ايراد الكلام فى
موارد الاول فى قصد المعصية وهو على ثلثة اقسام الاول القصد المجرد الثانى فى العزم
المقارن مع ايجاد بعض مقدمات المحرم كان يعزم على الزنا ويمشى الى بيت الزانية ولو قدما
الثالث فيما لو اعتقد فعلا من الافعال المحللة محرما ثم قصده وانى به ثم انكشف كونه محللا
وهذه هى مسئلة التجرى الذى عنونه الشهيد رحمه الله فى القواعد على ما ستنقل عبارته
فلابد فى هذا المورد ايضا من ايراد الكلام فى مقامات ثلث المقام الاول فى قصد المعصية مجردا
عن مقارنة ايجاد شىء من المقدمات فى الخارج او فعل اخر غير المقدمات وقد حكى فيه بعض الاجلة

اقوالا

اقوالا فمن الاقوال الصدوق ان اعتقادنا ان من هم بسيئة لم يكتب حتى يعملها فان عملها كتب عليه
سيئة واحدة وقوله ره لم يكتب ظاهره ثبوت العفو عنه لا انه ليس بقبيح فى نفسه وبه
قد صرح ايضا جماعة منهم الشهيد حيث قال نية المعصية لا تورث ذما ما لم يتلبس بها
وهو مما يثبت فى الاخبار العفو عنه بل عن المحقق الماز ندرانى نسبته الى اكثر من اصحابنا
وعن المقدس الاردبيلى نسبته الى المشهور وعن بعضهم القول بعدم العفو عنه اذا تلبس
بالعمل واتى به بل يكتب عليه معصيتان ح نسبه المحقق الماز ندرانى الى اكثر العامة و
المتكلمين والمحدثين ومنهم القاضى حيث قال فيما حكى عنه لو فعلها لكتب عليه
معصيتان واستكشف هو ره فى نفسه بل عن بعض فوائده اختيار العدم معللا بانه لولا
لكان العازم على الضرب ظالما عاصيا ومن هنا نوقش ما فى كلام المحقق الشيرازى فى حيث نفى
هذا القول وقال فيما حكى عنه لم يقل احد بثبوت عقابين احدهما على العزم والاخر على الفعل
وعن بعضهم القول بكونه معصية ونسب الى علم الهدى والطبرسى والزمخشرى والبيضاوى
بل عن الاول منهم ان قوما قد تجاوزوا حتى قالوا العزم على الكبيرة كبيرة وعلى الكفر كفر
اقول وظاهر هذا القول وان كان مغايرا مع القول بالعفو وانه ليس بعفو حتى قبل
التلبس لكن يحتمل ان يكون مرادهم نية المعصية معصية فى نفسه نظرا الى ان ارادة القبيح قبيحة
فلا ينافى القول بالعفو شرعا ومن باب التفضل وربما يؤيد كون مرادهم الحرمة العقلية
الغير المنافية لثبوت العفو عنه فى الشرع ما نسب الى السيد الداماد من نسبته الى فقهائنا
وفقهاء العامة واصوليينا واصوليهم انهم قد اتفقوا على ان العزم على المعاصى ونيتها
مما لا يثبت عليه عقاب ومؤاخذة ما لم يتحقق التلبس بالمعصية ومما يؤيده ايضا ان
البهائى ره اعترف بعد جعل كونه معصية مما لا ريب فيه عندنا وكذا عند العامة قال
وكتب الف بقين من القماسين وغيرها مشحونة بذلك بل هو من ضروريات الدين
بالعفو عنه وعد من التصريح به تقسيم الفقهاء الاصرار على الصغائر الى الفعلى وهو المداومة

عليها والحكمي وهو العزم على فعل الصغائر متى تمكن منها كما عد منه ايضا قصد الافطار
في شهر رمضان ولم يفطر وبالجملة لم تتحقق خلافا خاصا بحيث في انكار العفو عنه ما لم يتلبس
بالعمل وان كان ظاهر بعض العبائر مقتضاه ذلك كما لم يجد خلافا في كونه محرما وقبيحا
يورث ذما عقلا لولا بثوت العفو شرعا نظرا الى ان ارادة القبيح قبيحة كما في البحث يد
نعم احتمل بعضنا دام ظله العالي بعد الاعتراف بكون القاصد للمعصية مستحقا للذم باحتمال
كون ذم الفاعل لخبث ذاته وسوء سريرته حيث يكشف عنه القصد المزبور لا على نفس القصد
من حيث وجود قبح فيه يقتضي الذم كما في الظلم وغيره من المحرمات لكن الاظهر بعد المراجعة
الى بناء العقلاء هو كون نفس الارادة قبيحة كما هو صريح عبارة البحث يد المتقدمة و
يكشف عن ذلك ايضا مضافا الى ملاحظة بناء العقلاء الايات والاخبار الكثيرة اما الايات
فمنها قوله تعالى ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فانه يعم العزم على الحرام و
منها قوله تعالى لا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن فان العزم على المعصية يصدق عليه
انه فاحشة قد بطن فيكون منهيا عنه ومنها قوله عز شانه ان السمع والبصر والفؤاد
كل اولئك كان عنه مسئولا سيما بعد ما ورد في تفسيره كما في ق وعن العياشي عنه عليه السلام
من انه يسئل السمع عما سمعه والبصر عما نظر اليه والفؤاد عما عقد عليه ومنها قوله تعالى
ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب اليم نقل يب انه ان كان حب
اشاعة الفاحشة والميل اليها موجب العذاب فلا ريب ان العزم على نحو الصحيح اولى بذلك بل
مقتضى هذه الاية كون حب اشاعة الفاحشة من الكبائر فضلا عن ارادتها ان قلت هذه الاية
اخص من المدعى لاختصاصها بخصوص الفاحشة قلت يمكن تعميم المدعى بعدم القول بالفصل
ومنها قوله تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا
وقد ورد في تفسيرها على عن علي عليه السلام ان الرجل ليعجبه ان يكون شراك نعله اجود من
شراك نعل صاحبه فيدخل تحتها ومنها قوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ

الكتاب

الكتاب اجله واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه واعلموا ان الله غفور حليم
ومنها قوله تعالى من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها نوف اعمالهم فيها الى قوله اولئك
الذين ليس لهم في الاخرة الا النار ومنها قوله يوم لا ينفع مال ولا بنون الا
من اتى الله بقلب سليم ومنها قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم ومنها قوله بل ما تعدت قلوبكم واما الاخبار فاصناف الاول
ما دل على حرمة نية المعصية وهي كثيرة منها ما رواه الكليني قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله نية
المؤمن خير من عمله ونية الكافر شر من عمله وكل عامل يعمل على النية وعن المحاسن مثله
ومنها ما رواه ايضا في الكافي عن ابي هاشم عن الصادق عليه السلام انه قال انما خلد اهل النار
في النار لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو خلدوا فيها ان يعصوا الله ابدا وانما خلد
اهل الجنة في الجنة لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو بقوا فيها ان يطيعوا الله ابدا فبالنيات
خلد هؤلاء وهؤلاء ثم تلا قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته قال على نيته و
منها ما رواه في العلل عن ابي جعفر عليه السلام انه كان يقول نية المؤمن افضل من عمله
وذلك لانه ينوي من الخير ما لا يدركه ونية الكافر شر من عمله وذلك لانه ينوي
من الشر ما لا يدركه ومنها ما رواه الحسن بن محمد الطوسي في الامالي مسندا عن ابي جعفر
وابي عبد الله عليهما السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال نية المؤمن ابلغ من عمله وكذلك الفاجر ومنها
ما ورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار فقيل يا رسول الله
هذا القاتل فما بال المقتول قال لانه اراد قتل صاحبه ومنها ما رواه في الكافي في الصحيح عن
ابن بزيع وغيره رفعوه عن الصادق عليه السلام انه قال ملعون من نزا على ملعون من هم بها ملعون
من حدث بها نفسه ومنها ما رواه في الكافي عن ابي بصير رفعه رواه ان خيرا
فخير وان شرا فشر ومنها ما رواه ايضا عن الصادق عليه السلام انه قال ما من عبد يسر
خيرا الا لم يذهب الايام حتى يظهر الله له خيرا وما من عبد يسر شرا الا لم تذهب

٢ التصميم

الايام حتى يظهر الله له شيئا ومنها ما رواه في عقاب الاعمال عن الصادق عليه السلم قال ان
المؤمن ينوي الذنب فيحرم به رزقه وان كان دلالة جملته مما ذكر محل نظر لا سيما الاخير لكن جملة منها
واضحة الدلالة سيما قوله اذا التقى المسلمان حيث انه علل كون المقتول في النار بانه اراد قتل صاحبه
الثاني ما دل على العفو فانه ظاهر في كون الفعل معصية ومما يستحق الذم في نفسه وهي ايضا
كثيرة منها ما رواه الكليني في الصحيح عن جميل بن دراج عن بكير عن ابي عبد الله ع وابي جعفر عليهما السلم
فقال ان ادم ع قال يا رب سلطت علي الشيطان واجريته مني مجرى الدم فاجعل لي شيئا فقال يا ادم
جعلت لك من هم من ذريتك بسيئة لم يكتب عليه فان عملها كتبت عليه سيئة ومن هم منهم بحسنة فان
لم يعملها كتب له حسنة وان هو عملها كتبت له عشر حسنات ومنها ما عن فضيل بن عثمان المرادي سمع
ابا عبد الله ع يقول قال رسول الله ص اربع خصال من كن فيه لم يهلك على الله عز وجل بعدهن الا هالك
يهم العبد بالحسنة فيعملها فان هو لم يعملها كتب الله له حسنة بحسن نيته وان هو عملها كتب الله له
عشرا ويهم بالسيئة ان يعملها فان لم يعملها فان لم يكتب عليه شيء وان هو عملها اجل سبع ساعات
ومنها ما رواه الصدوق في كتاب التوحيد عن الصادق عليه السلم قال من هم بحسنة فلم يعملها
كتبت له حسنة فان عملها كتبت له عشرا وضاعف الله لمن يشاء الى سبعمائة ومن هم بسيئة فلم
يعملها لم يكتب عليه حتى يعملها فان لم يعملها كتبت له حسنة وان عملها اجل تسع ساعات فان تاب و
ندم عليها لم يكتب عليه وان لم يتب ولم يندم عليها كتبت عليه سيئة ومنها ما رواه الحسين بن
سعيد في كتاب الزهد عن الصادق ع انه قال اذا هم العبد بالسيئة لم تكتب عليه واذا هم بحسنة
كتبت له ومنها ما رواه الصدوق في العلل عن احدهما ع قال ان الله جعل لادم في ذريته
ان من هم بسيئة فلم يعملها كتبت له حسنة ومن هم بسيئة لم تكتب عليه ومن هم بها وعملها كتب
عليه سيئة ومنها ما روي عن ابي عبد الله ع قال ان المؤمن يهم بالحسنة ولا يعملها
فتكتب له حسنة وان هو عملها كتبت له عشر حسنات وان المؤمن يهم بالسيئة ان يعملها ولا يعملها
فلا تكتب عليه ومنها ما رواه الصدوق عنه عليه السلم ايضا ان الله قال لادم يا ادم

جعلت

من كن ٥

جعلت لك ان من هم من ذريتك بسيئة لم تكتب عليه فان عملها كتبت عليه سيئة الثالث
الاخبار الدالة على حرمة الرضا بالمحرم فمنها ما عن امير المؤمنين ع ومنها ما عن النبي ص
لرجل اثنى على اخر بحضرته لو كان صاحبك حاضرا فرضي على ذلك فمات على ذلك دخل النار
ومنها ما ورد من ان من رضي بفعل فقد لزمه وان لم يفعله ومنها قوله ع لعن الله
امة سمعت بذلك فرضيت به ومنها ما ورد في تفسير قوله تعالى فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين
من ان نسبة القتل الى المخاطبين مع تاخرهم عن القاتلين بكثير رضاهم بفعلهم بل في بعض
خطبه ما يدل على ان الرضا بالحسنة ايضا حسنة كقوله ع بعد المراجعة عن صفين مضافا الى
امكان التمسك في ذلك بعموم اخبار كون الرضا بالسيئة سيئة كما لا يخفى ووجه دلالة
اخبار الرضا بالحرام على حرمة الارادة اما اولوية الارادة من الرضا في الكتاب او تنقيح
المناط القطعي لكن كلا الامرين محل نظر بل منع الرابع الاخبار الدالة على ان ايجاد
مقدمات المحرم حرام اذا قصد بها الوصول الى الحرام كمن قصد الزنا وسعى الى بيت الزانية
مثل ما دل على العقاب لفرس الخمر والماشي الى السعاية ووجه الاستدلال انه لا يصلح الاتصاف
بالحرمة في مثل السعاية او الفرس مثلا الا القصد لان نفس الفرس والمشي ونحوهما لا ريب في
كونها مباحين في حد ذاتها فليست الحرمة حينئذ الا من جهة القصد الخامس الادلة الدالة على
حرمة الحسد واحتقار الناس والامر بالاجتناب عن الظن الخامس الاخبار الدالة على ذم
حب الجاه والمال وهي كثيرة منها قول النبي ص حب الجاه والمال ينبتان النفاق في القلب كما ينبت
الماء البقل ومنها ما عنه ص ما ذئبان ضاريان ارسلا في ضرية غنم باكثر فسادا من حب
الجاه والمال في دين الرجل المسلم وقال ص انما هلك الناس باتباع الاهواء وحب الثناء وفي
الحديث القدسي يا احمد ص لو صلى العبد صلوة اهل السموات والارض وصوم صيام اهل السماء
والارض وطوى الطعام مثل الملكة ثم ارى في قلبه من حب الدنيا ذرة او سمعتها او رياستها
او جلها وزينتها لا يجاورني في داري ولا ترى من قلبه مجتمعي وعليك سلامي ورحمتي لكن

١٢ ان الراضي بفعل قوم كالداخل معهم فيه وعلى الداخل اثمان اثم الرضا واثم الدخول صح صح

السادس ظ

قد يورد على الكل اما العقل فمنع دلالة العقل على ذلك على وجه القطع بكون الارادة
من دون فعل من الافعال معصية وغير القطعي لا يجدي فان الاصول والعمومات تدفعه
وعن قوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد الخ وقوله تعالى ان تبدوا الخ بانهما ان وردا
في مقام الوعيد فالمفهوم منهما التقييد بكون الفعل اذا كان محرما ومعفوا عنه بشهادة
السوق ومع ذلك لا يتحقق في الثاني مجاز لكون القرينة معينة لا صارفة كما لا يتحقق
خلاف ظاهر سوى الاضمار اللازم وان اريد من السؤال غير سؤال التقريع ومن الحساب
العمل بمقتضى الاعمال او العمل بها فلا يدل على حرمة شيء بل مفادهما كون الامور على وفق
العدالة وعلى انه حب اشاعة الفاحشة والناهي عن العمل بالظن فانه لا مدخل لهما فيما نحن
فيه فان الاولى انما تدل على المؤاخذة على محبة اشاعة الفاحشة في المؤمنين والثاني
على حرمة الظن فلا يكونان مرتبطين بالمدعى ولا يحصل بسببهما ان المدعى ايضا ولو بواسطة
عدم القول بالفصل كما لا يخفى بل بعضهم جعل سياقهما ظاهرين في اظهار الفاحشة
والمظنون ورعايته في الجملة ما في ق والامالي والفقيه عن الصادق ع قال من قال
في مؤمن ما رأته عيناه وسمعته اذناه فهو من الذين قال الله عز وجل ان الذين يحبون
الخ فعدم الارتباط ح اظهر وبذلك يستنبط من ذلك الجواب ايضا عن اخبار الحسد وغيرها
مما تقدم فان المؤاخذة على الصفات النفسية في الجملة كالاعتقاد ونحوها مما لا ريب فيها مع
ورود العفو عنه ما لم يظهر واما احتقار الناس وارادة المكروه بهم فاظهارهما
والعمل بمقتضاهما حرام ولا نزاع فيه وفي بعض الاخبار مثل خبر خلود الكفار في النار
بضعف السند قلت وان سلمنا انتفاء المناقشة في الادلة المذكورة الا انه لا تجدي المناقشة
في الاخبار الدالة على كون قصد المعصية معصية لا سندا ولا دلالة اما سندا فلما مر من بلوغه
حد الاستفاضة واما الدلالة فلما عرفت من ظهور دلالتها على المطلوب ايضا فلا
مجال لانكار دلالة الادلة على كون نية المعصية معصية لكن لا ريب ان ظاهر الادلة ثبوت

كذا في الاصل
٢ والمظنون

العفو

العفو عنها ايضا ما لم يتلبس بها بل هو ظاهر المشهور ايضا بل ظاهر السيد الداماد الاجماع عليه
وما يخالف ذلك من ظواهر الاخبار لا بد من تأويله بحمله على الحرمة الذاتية الغير المنافية
للعفو او القدح فيه بضعف السند كخبر ابي هاشم المتقدم او الطرح لعدم المقاومة للادلة
الدالة على العفو كما لا يخفى فلا حاجة ح الى الجمع بين الاخبار الظاهرة في العفو والظاهرة في عدمه
بوجوه ان يحمل ما دل على العقاب على غير المؤمنين وما دل على العفو على المؤمنين كما ربما
يومي اليه ذلك الرواية المشتملة على بيان السر في خلود اهل النار في النار واهل الجنة في الجنة ومنها
حمل الاول على النية المجردة الغير المقارنة مع شيء من المقدمات وغيره والثاني على ما لو عزم
على الحرام واوجد فعلا كان قصد الزنا ومشى الى بيت الزانية او عزم على الزنى بامرأته
فاتى به ثم انكشف كونها امرأته وربما يشهد على ذلك اخبار ترك المعصية وما يدل
على عقاب الماشي للسعاية والفارس للخمر بل وقوى ادلة المعاونة على الاثم بل يمكن
دعوى عموم ادلة المعاونة على الاثم من معاونة الشخص نفسه على الاثم وغيره فلا حاجة
ح الى التمسك بالتحري ومنها حمل الاول على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل
لا باختياره والثاني على من ارتدع عن قصده بنفسه مضافا الى عدم الشاهد على الاول
بل ربما ينافيه ملاحظة بعض الروايات كما ان الاخير كذلك لا شاهد عليه واما الثاني
فهو حسن الا ان مرجعه الى التزام العفو مطلقا فيما نحن فيه من النية المجردة واضعف من ذلك كله
الاخذ بالاخبار الدالة على كون قصد المعصية ومما يعاقب عليه وحمل اخبار العفو على انه
لا يعاقب على القصد العقاب المقرر للحرام المنوي فلا ينافي العقاب في الجملة ثم بعد ما عرفت
قوة عدم الحرمة وكونه مما عفي عنها مسقط البحث عن انه هل هو كبيرة ام لا وان كان الحق
عدم كونه كبيرة للاصل ولان الادلة الحاصرة للكبيرة خالية عن هذا نعم على بعض تفسيرات
الكبائر لا يبعد الالتزام بكون قصد بعض المعاصي ثم على تقدير القول بعدم العفو لو ارتكب الشخص
الحرام المنوي هل عليه عقابان او عقاب واحد فيه خلاف قد اشير اليه سابقا مقتضى كون

كل واحد منهما معصية وقوله عم في خبر النهج الا ان على الداخلا ثمان اثم الدخول واثم الر
الاول ومقتضى بناء العقلاء وان المحرم المنوي انما يترتب عليه العقاب بشرط القصد
لا ما يصدر عن المكلف بلا قصد فلا يتحقق المقتضي للعقابين الثاني وهو الاوجه وربما
يقال بتداخل العقابين ولا معنى له اصلا كما لا يخفى ثم قد يستشهد على كون العزم على المعصية
معصية بتقسيم الفقهاء الاصرار على الصغائر الى الفعلي وهو المداومة عليها والحكمي وهو
العزم على فعل الصغائر متى تمكن منها وبعدهم من الخطرات حتى قصد الصائم في شهر رمضان
الافطار ولم يفطر وفيه نظر اما الاول فلعدم كونه بناء على كون عزم المعصية معصية
بل على صدق الاصرار بالعزم متى تمكن منها وان لم يكن العزم في نفسه معصية وعلى تقديره
كان ينبغي عده من الاصرار الفعلي كما كان ينبغي عد العزم على المعاصي كبيرة فانهم جعلوا من
الكبيرة اكثار الصغائر وهو حاصل بذلك ويلزمهم ايضا بان لا يفرقوا بين العزم على معصية
مع فعل معصية اخرى كما انه ليس بناء ايضا على ان التوبة واجبة وكل واجب فقده
العام حرام وحقيقة التوبة الندم من العمل مع العزم على عدم العود الى فعله فاذا كان العزم
على عدم العود واجبا فيكون ترك هذا العزم حراما واذا كان ترك عزم عدم العود
حراما فما ظنك بنية العود فالعزم على فعل الصغيرة بعد الفراغ منها معصية بل كبيرة
حكمية وفيه انه وان كان التوبة من الواجبات لكنها من الواجبات الارشادية التي
مبناها لزوم دفع الضرر وان قررنا في محله ان مخالفة الاوامر المسوقة للارشاد وبذل
النصح لا يورث عقابا مع انه لو كان مبنى كلامهم ما ذكر وكان الاوجه عده من الاصرار
الفعلي ثم ان الخطرات الحاصلة للانسان التي لا استقرار لها ليست من المعاصي قطعا للزوم
التكليف بما لا يطاق على تقديره بل قد حكي عليه اجماع المسلمين بل الظاهر خروج القصد
بدون التصميم بان يحدث نفسه اختيارا بان يفعل كذا او لا يفعل كذا خارج عن محل الكلام
ايضا وانما الكلام في العزم والتصميم لانه الظاهر من اطلاق عناوينهم المقام الثاني

في العزم

في العزم المقارن مع بعض المقدمات كان عزم الزنا واشتغل بعد العزم ببعض مقدماته
والحق فيه الحرمة لا لانه اوجد المقدمة فانك قد عرفت ان المقدمة ليست الا
ترك الصارف بل لان الظاهر من النصوص وبناء العقلاء ذلك فمن النصوص ما يدل
على حرمة السفر للمعصية ومنها ما دل على حرمة الركوب للمحرم والمشي الى السعاية ومنها
ما دل على حرمة المعاونة على الاثم التي منها قوله عم من اعان على قتل مسلم بشطر كلمة كتب الله
على منحره في النار وليس الاستدلال بعمومها اللفظي فان الظاهر منها انما هو معاونة
الغير واما معاونة النفس بايجاد المقدمات فلا بد من اثبات حرمته من دعوى
تنقيح المناط القطعي فظهر ان قصد ايجاد الحرام مع الاشتغال بمقدماته حرام يترتب
عليه العقاب وان فرض عدم ايجاد الحرام في الخارج وليس المراد الحرمة المقدمية
فانها لا تستتبع العقاب كما تقدم بل هذا المعنى لا اختصاص له بمقدمات الحرام فان
ايجاد مقدمات المستحب والواجب يترتب عليه الثواب فان التهيأ للطاعة يعد طاعة
عند العقل ولا يبتني ذلك على القول بان المقدمة تابعة لذي المقدمة في الحكم وعدمه
فان هذه المطلوبية الثابتة في المقدمات مطلوبية نفسية لا غيرية ان قلت فعلى هذا
يلزم اجتماع المطلوبية النفسية والمطلوبية الغيرية في مقدمات الواجب بناء على ما حققته
من تبعية المقدمة لذي المقدمة في الحكم قلت يمكن الذب عنه بناء على القول بجواز اجتماع
الامر والنهي ظاهرا فتامل واما بناء على عدم الجواز فيمكن ان يقال انه لا تضاد بين
المطلوبية النفسية والغيرية فيمكن اجتماع الوجوب النفسي والغيري فضلا عن الاستحباب
النفسي والغيري وتفصيل ذلك في باب اجتماع الامر والنهي ان شاء الله تعالى المورد الثالث
في الجري وهو التلبس بما يراه معصية ثم ينكشف الخلاف ففي كونه معصية وعدمه
خلاف ظاهر كلماتهم في بعض المقامات هو الاول كما يظهر من دعوى جماعة على ان
كان ضيق الوقت اذا اخر الصلاة عصى وان انكشف بقاء الوقت فان تعبيرهم

المقام

بظن الضيق لبيان او في فردي الرجحان فيشمل القطع بالضيق وظاهر العلامة في كره اختيار
العدم قال فيها لو ظن الضيق عصى لو اخر ان استمر الظن وان انكشف بطلانه فالوجه
عدم المعصية وتبعه السيد في مفاتيح الاصول وصاحب الاشارات وعن نهاية والبهائي التوقف
وقال الشهيد قده في القواعد لا يؤثر نية المعصية عقابا ولا ذما ما لم يتلبس بها وهو مما
ثبت في الاخبار العفو عنه ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها ففي تاثير هذه
النية نظر من انها لما لم يصادف المعصية صارت كنية مجردة وهو غير مؤاخذ بها ومن دلالتها
على انهماك الحرمة وجرئته على المعاصي وقد ذكر بعض الاصحاب انه لو شرب المباح تشبها بشرب المسكر
فعاجل ما ولعله ليس لمجرد النية بل بانضمام فعل الجوارح ويتصور محل النظر في صورتها لو وجد
امرأة في منزل غيره فظنها اجنبية فاصابها فبان انها زوجته او امته ومنها ولي زوجته بظن
انها حائض فبانت طاهرة وساق ره الف وعزى الى ان قال وقد قال بعض العامة بحكم
بفسق المتعاطي ذلك لدلالته على عدم المبالات بالمعاصي ويعاقب في الاخرة ما لم يتب عقابا متوسطا
بين الصغيرة والكبيرة وكلاهما تحكم وتحرض على الغيب انتهى كلامه ره وقد يستدل للاول مضافا
الى العمومات بما تقدم مما يدل على حرمة قصد المعصية من بناء العقلاء وغيره بعد دعوى عدم
الفصل في اخبار العفو الى مثل ذلك بدلالة العقل وتقريره انا اذا فرضنا شخصين قاطعين بان
قطع احدهما بكون مايع معين خمرا وقطع الاخر بكون مايع اخر خمرا فشربا معا فاتفق مصادفة
احدهما للواقع ومخالفة الاخر فاما ان يستحقا العقاب او لا يستحقه احدهما او يستحقه من صادف
قطعه الواقع دون الاخر والعكس لا سبيل الى الثاني والرابع والثالث مستلزم لاناطة استحقاق
العقاب بما هو خارج عن الاختيار وهو مناف لما يقتضيه العدل فتعين الاول وقد يورد على
اصل الاجماع فبان المحصل منه غير حاصل والمسئلة عقلية خصوصا مع مخالفة غير واحد
والمنقول ليس حجة في المقام واما بناء العقلاء فلو سلم فانما هو على مذمة الشخص من حيث
ان هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه لا على نفس فعله لكن انكشف لهم من حاله

انه

انه بحيث لو قدر على مثل سيده لقتله وفي الدليل العقلي فبالذام استحقاق من صادف قطعه
الواقع لا نعم اختيارا دون من لم يصادف قولك ان التفاوت بالاستحقاق والعدم
لا يصح ان يناط بما هو خارج عن الاختيار ممنوع فان العقاب مما لا يرجع بالاخرة الى
الاختيار قبيح لان عدم العقاب لا مر لا يرجع الى الاختيار قبيح غير معلوم كما يشهد به بعض
الاخبار منها قوله ع من سن سنة حسنة كان له مثل اجر من عمل بها ومن سن سنة سيئة
كان له مثل وزر من عمل بها ومن هنا يعلم ما يظهر من رسالة شيخنا دام ظله في رسالته التي
عملها في حجية المظنة التوقف لان الذي يؤدي اليه ظني هو القول بالحرمة لبناء العقلاء والظواهر
الاخبار الكثيرة الخ مرت اليها الاشارة بعد عدم ثبوت انصراف ادلة العفو الى مثله ثم هل
المحرم هو النية المشروطة بحصول الفعل في الخارج او المحرم هو الفعل الحاصل في الخارج
بعنوان البحري فيه وجهان ولا يترتب على تعيينه ثمرة المورد الثاني في ايجاد العلة التامة
للحرام ولا ريب في حرمته لا للقصد فيه بل لما عرفت سابقا بل عن المقدس انه المستفاد من تتبع
كلمات الاصحاب وفي حكم ذلك الجزء الاخير للعلة التامة ولا فرق في حرمة ذلك بين ان يقصد
بايجاده العلة التامة التوصل الى الحرام او لا بل يكفي مجرد علمه بكونه سببا للوقوع في الحرام او جزء
اخير للعلة بل فرض انفكاك العلم المذكور عن القصد بعيد المورد الثالث في ايجاد المقدمات
للحرام من دون ان يقصد ايجاد الحرام في الخارج ولا ريب في عدم اتصافه بالحرمة كما علمها تقدم
توضيحه المورد الرابع في ايجاد مقدمة حرام الغير بمعاونته عليه او اكراهه ونحوه والاقسام
المتصورة فيه اربعة الاول ايجاده العلة التامة كالجاء الغير على الحرام واكراهه عليه على وجه
لا يبقى له اختيار ولا ريب في حرمته وكون وزر الحرام عليه بل اشد اظهر وثانيهما ان يكون فعله
سببا للحرام لكن قدم الى غيره محرما والاقوى فيه ايضا التحريم لان اسناد الفعل الى السبب اولى من نسبة
فعل الحرام اليه اولى ولذا يستقر الضمان على السبب دون المباشر الجاهل بل قيل انه لا ضمان ابتداء
الاملية الثالث ان يكون شرط لصدور الحرام كبيع العنب ممن يعلم انه يجعله خمرا فيمكن التملك في

حرمته بوجهين الاول قاعدة حرمة الاعانة على الاثم الثاني قاعدة وجوب رفع المنكر فان
ايجاد شرط الحرام بالنسبة الى الغير لا ريب في كونه منافيا لرفعه ويمكن الايراد على الاول بان المعاونة
انما تصدق اذا كان مقصود الشخص ايجاد المقدمة من بيع العنب ونحوه بقصد المعاونة واما
اذا كان بداع اخر مثل ان يكون مقصوده مجرد التكسب وتحصيل المعاش فلا ضرورة عدم صدق
المعاونة على التاجر الذي يتجر لتحصيل غرضه مع ان بتجارته يحصل شرط الظلم للعشار وكذا الحاج
الذي يؤخذ منه المال من باب الاخراج الى غير ذلك مما لا يحصى وفيه ان دعوى توقف الصدق
على قصد المعاونة وان كان مسلما في الجملة الا انه ليس بمسلم على نحو الاطلاق ضرورة صدق المعاونة
في بعض الموارد وان فرض كون الايجاد لا بقصد المعاونة بل لاغراض اخر كان يريد الظالم
قتل مؤمن ويطلب من المكلف سيفا او عصا او غيرهما من الالات فيناوله لكن لا بقصد المعاونة
بل لاغراض اخر من تحصيل معاش ونحوه فانه لا اشكال في صدق المعاونة ح فالتحقيق اذن
هو ما ذكره المقدس في اثبات احكامه في الكلام على اية المعاونة من ان المراد بالاعانة على المعاصي
مع القصد او على الوجه الذي يصدق انها اعانة مثل ان يطلب الظالم العصا من شخص ليضرب مظلوما
فيعطيه اياه او يطلب القلم لكتابة ظلم فيعطيه اياها ونحو ذلك مما يعد معونة عرفا انتهى
لكن كيف كان لا يتم الاستدلال بادلة المعاونة على المدعى من حرمة ايجاد شرط الحرام للغير مطلقا
بل انما يثبت في موارد صدق الاعانة كما لو قصد بايجاد المقدمة المعاونة على الحرام او يكون من
قبيل المثال المزبور من اعطاء العصا بيد الظالم من المقدمات التي لها مدخلية ظاهرة في حصول
الفعل في الخارج في نظر العرف واما مجرد بيع العصا للظالم في غير مقام ظلمه من دون قصد
المعاونة فلا يصدق به المعاونة وان علم انه يستعمله في الامر المحرم فضلا عن ان يصدق في مثال
التجارة والحج مما لم يقصد المكلف فيه المعاونة ولا قصد ايجاد مقدمة الحرام في الخارج وان
كان ما اوجده في الخارج مقدمة في نفسه بل مثله خارج عن المعاونة قطعا حتى عند من لا يقول
باشتراط قصد المعاونة في صدقها ان قلت اذا علم الشخص ان المشتري يقصد باشترائه العنب

التوصل



التوصل الى المحرم فيكون نفس الاشتراء حراما من باب المقدمة فيكون بيع العنب قطعا
اعانة عليه فيكون محرما قلت بعد تسليم كون مقدمة المحرم محرمة لا يجدي في اثبات
صدق المعاونة على الحرام لانه ليس حراما في حد ذاته بل لمقارنته بالقصد وح فانما تصدق
المعاونة اذا قصد البايع عنوان قصده المحرم في مقام البيع واما اذا قصد حصول عنوان
الشراء فقط فلا واما الثاني قاعدة وجوب رفع المنكر الثابت بالعقل والنقل بل
يشهد له ما ورد من انه لولا ان بني امية وجدوا من يجبي لهم الصدقات ويشهد جماعتهم ما سلبونا
حقنا حيث دل على مذمة الناس في فعل ما لو تركوه لم يتحقق المعصية من بني امية فدل
على ثبوت الذم لكل ما لو تركه لم يتحقق المعصية من الغير لكن يرد عليه ان ادلة النهي عن المنكر من
العقل والنقل القاضي بوجوب اللطف انما تدل على وجوب ردع من هم بها واشرف عليها بحيث
لولا الشرع لفعلها واستمر عليها ولم يقم دليل على وجوب تعجيز من يعلم انه يهم بالمعصية مع ان
الاستدلال المزبور انما يجيء مع علم البايع بانه لو لم يبعه لم يحصل المعصية لانه فاد رجع على
الردع واما لو لم يعلم ذلك اذ علم بانه يحصل منه المعصية بفعل الغير فلا يتحقق الارتداع
بترك البيع لمكن يعلم عدم الانتهاء بنهيه عن المنكر وتوهم ان البيع حرام على كل احد فلا يسوغ لهذا
الشخص فعله مقدمة بانه لو تركه لفعله غيره مدفوع بان ذلك ضمانا كان محرما على
كل واحد على سبيل الاستقلال فلا يجوز لواحد منهم الاعتذار بان هذا الفعل واقع لا محالة
ولو من غيري فلا ينفع تركي له اما اذا وجب على جماعة شيء واحد بحيث يراد منهم الاجماع فاذا علم
واحد من حال الباقي عدم القيام به والاتفاق معه في ايجاد الفعل كان قيامه بنفسه بذلك
الفعل لغوا فلا يجب واما ما تقدم من العتب في اتباع بني امية فالذم فيه انما هو على اعانتهم بالامور
المذكورة في الرواية ومياف تحريم كون الرجل من اعوان الظلمة حتى في المباحات لا دخل
لها بمباشرتهم فضلا عن مثل جبائية الصدقات وحضور الجماعات وشبهها بل هو من اعظم
المحرمات فتلخص ان فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقق المعصية من الغير من دون قصد توصل

الغير به الى المعصية غير محرم مطلقا او على التفصيل الذى تقدم ذكره واما ترك هذا
الفعل فان كان سببا يعنى علة تامة لعدم المعصية من الغير كما اذا انحصر الفعل عنده
وجب لوجوب الردع عن المعصية عقلا ونقلا واما لو لم يكن سببا بل كان السبب تركه
منضما الى ترك غيره فان علم او ظن او احتمل قيام الغير بالترك وجب قيامه به ايضا وان
علم او ظن عدم قيام الغير سقط عنه وجوب الترك لان تركه بنفسه ليس بردع حتى
يجب نعم هو جزء للرادع المركب من مجموع الترك ولا ريب فى سقوط وجوب الجزء اذا علم
بعدم تحقق الكل فى الخارج فظهر ان شرط الحرام الصادر من الغير بقصد المعاونة محرم
ومن دون قصده ولا قصد مقدماته ليس بحرام جزما كمثال تجارة التاجر المتقدم و
لو قصد ايجاد الشرط فقط كبيع العنب من الخمار مثلا وهذا قد يكون من دون قصد الغير
ايضا كتوصل بذلك الى الحرام ولا اشكال فى عدم حرمته وقد تكون مع قصد الغير وح فان
كان ترك هذا الفعل من الفاعل علة تامة لعدم تحقق الحرام من الغير فالاقوى وجوب
الترك وحرمة الفعل والا فالاقوى عدم الحرمة الا فى بعض الموارد كما تقدم السابع
ان يكون من قبيل عدم المانع وهذا يكون تارة مع الحرمة الفعلية فى حق الفاعل كسكوت الشخص
عن المنع من شرب المسكر ولا اشكال فى الحرمة بشرائط النهى عن المنكر واخرى مع عدم
الحرمة الفعلية بالنسبة الى الفاعل كسكوت العالم عن اعلام الجاهل ومنه ما لو باع النجس
ولم يعلم بنجاسته المبيع فهل يجب رفع الحرام بترك السكوت ام لا الظاهر العدم الا اذا
علمنا من الخارج وجوب رفع ذلك لكونه فسادا قد امرنا بدفعه كما لو اطلع على عدم اباحة
دم من يريد الجاهل قتله او عدم اباحة عرضه له او لزم من سكوته ضرر مالى قد امرنا
بدفعه عن كل احد فانه يجب الاعلام والردع لو لم يرتدع بالاعلام بل الواجب هو الردع
ولو بدون الاعلام ففى الحقيقة الاعلام بنفسه غير واجب وهذا الذى قلنا من عدم
وجوب الردع الا فيما علم من الخارج وجوبه انما هو فى الموضوعات الخارجية اذا دلت دفع

المنكر



المنكر لا يشملها واما الاحكام الشرعية فلا ينبغى فيها السكوت عن الجاهل بها مطلقا
بقوله ص فليبلغ الشاهد الغائب وغيره بل العالم فى الحقيقة مبلغ عن الله ليتم الحجة
على الجاهل ويتحقق فيه قابلية الاطاعة والمعصية

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على
محمد واله الطيبين الطاهرين

قد تم الكتاب و
الحمد لله رب
الارباب

م